

تاريخ الفكر الفلسفي

الجزء الثاني

أرسطو
والمدارس المتأخرة

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٢٠ شارع بورسعيد - الإسكندرية ٥١٣٠١٦٣
٣٨٧ شارع النيل - الإسكندرية ٥٩٧٣١٢٦



تاريخ الفكر الفلسفي

الجزء الثاني

أرسطو
والمدارس المتأخرة

دكتور
محمد علي أبورتان

أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون
مع مرتبة الشرف الممتازة - ماجستير في الفلسفة
ماجستير في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. مونتيم - إسكندرية
ت : ٢٨٣٠١٦٣

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب في طبعته السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من إستكمال البحث في المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية ، وأعني بذلك العصر الهلنستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية . والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات في جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان .

وقد أمكننا - بحمد الله - في هذه الطبعة ، الوفاء بالتزامنا ، فعمدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهلنستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة ؛ عالجت فيها على الترتيب : الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكك على إختلاف طوائفهم ، ثم الحركة العلمية وميادينها المختلفة ، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهلنستية في العصر الرومانى المتأغرق حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهلنستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط .

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة والتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية ، لأن هذا كله سيشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة صرح البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد .

- ٤ -

هذا وقد ذيلنا الكتاب - إستكمالاً للفائدة العلمية - بطائفة من النصوص المختارة : من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية - ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية إختارناها من كتاب د ما بعد الطبيعة ، لأرسطو .

• • •

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة د تاريخ الفكر الفلسفى ، وقد ظهرت منها عدة أجزاء آخر منها : جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وجزء عن الفكر الفلسفى المحدث والمعاصر .
ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدد من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزاءها إن شاء الله .
إنه تعالى بالغ أمره .

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢ م
ذو الحجة ١٤١١ هـ

د. محمد على أبو ريان

وهرمياس ، فتزوج أرسطو ابنة أخته ، بيتياس ،^(١) وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم ، وفي هذا المكان أيضا تعرف ، ثيوفراستس ،^(٢) على أرسطو وأصبح تلميذا له ، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة ميثلين ،^(٣) قريبا من موطن ثيوفراستس ، وفي العام التالي استدعاه فيليب المقدوني إلى بلاطه لكي يشرف على تربية الإسكندر .

وكان فيليب قد عقد تحالفا مع هرمياس ، لمواجهة الحرب التي كانت متوقعة بين الفرس واليونان ، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف في بلاط الفرس عام ٣٤١ م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه ، وقد أرسل من سجنه كتابا إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم في حق المبادئ الأخلاقية ، وكيف أنه لم يجترأ على الفلسفة ومثلها ، وقد رد عليه أرسطو بحيا ذكراه بقول مأثور نقش في معبد دلفي . ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم في مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازما له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى . ويعد كتاب أرسطو في « المأسكية ، هدية منه إلى الإسكندر تليذه بمناسبة تربيته على عرش مقدونيا . وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه ، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التي نشأ فيها على نفقته الخاصة ، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصيحة لهرمياس وهو في سدة الحكم ، ونجد أرسطو في رسالة « الإسكندر أو الاستعمار ، يحذر تلميذه من النتائج السيئة التي تنجم عن معاملته للتبريرين على قدم المساواة مع اليونانيين .

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو ، كالستينس ،^(٤) وذلك أثر اتهامه بالإشتراك

1 — Pythias 2 — Theophrastus 3 — Mithylene

4 — Callisthenes

في مؤامرة ضد الإسكندر ، ولم يؤثر هذا الحادث في اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها ، ومصدّقاً لذلك نجد أرسطو يستمر على صلاته وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيباتر ، وقد عينه أرسطو منفذاً لوصيته بعد وفاته .

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٣٥ ق . م واستمر بها حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف « بالوقيوم » (١) ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب « ديوكاريس » (٢) . وقد سميت هذه المدرسة « بالمدرسة المشائية » (٣) : إما لأنها كانت نوعاً من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون ، وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون في المسائل العالية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً . وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين ، وتحولت إلى مؤسسة عليّة ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين ، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة . وقد ظل أرسطو في هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة . وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطني تحت زعامة « ديموستين » ، أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظراً لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة ، ولم يلبث أنصار الحزب الوطني في أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التي سبق أن وجهت إلى سقراط ، فآثر أرسطو الرحيل من أثينا خوفاً حتى لا يعطى أعداءه فرصة للاجرام في حق الفلاسفة مرة أخرى :

واستقر أرسطو بعد ذلك في بلدة « خلقيس » (٤) في « إيوبيا » (٥) وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق . م إثر

(1) Lyceum. (2) Diochares . (3) Peripatetic school .
(4) Chalcis . (5) Euboea .

اعتلال صحته نتيجة لمرض معد (١) . وقد أورد ديوجين اللايرسى فى كتابه
عن حياة الفلاسفة ... وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية
نجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ويوصى بأشياء
أخرى لأقاربه ولتلامذته

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة ، وتعاقب عليها زعماء كثيرون ، ولكن
حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية .

(١) راجع وصية أرسطو التى أوردتها ديوجين اللايرسى فى كتابه ، الفصل الخامس

س ١١ وما بعدها .

الفصل الثاني

المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبي الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليوناني . إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون ، فإننا نجد لدى أرسطو — على العكس من ذلك — أسلوباً عليماً يمتاز بالجفاف وشدة التركيب . وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هي كل ما كتبه أرسطو ، أو بمعنى آخر لا تعبر تماماً عن أسلوب أرسطو الحقيقي ، وذلك لأن أرسطو ألف في مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وتداولوها حوالي مائتي سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته والسياسة في سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الروماني « شيشرون » .

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد السكولة فإنها ذات طابع علمي جاف ، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو في اللوجيوم ، فهي نقاط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح ، ولم تكن موضوعاً — كما قيل — لكي تكون كتباً تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك .

* أولاً - مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

في هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاوراً ، أوديموس ، أو النفس ، وقد سميت هذه المحاور باسم البطل أوديموس القبرصي الذي استشهد في سيراكوز.

وبورد و سترابون ، القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث
و معروف . فبروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق . م أودع أوراقه
عند ثيوفراستس وأوصى بالآ تسملة المدرسة فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى
« نيليرس » وهو ابن « كورسيكوس السفراطي » وكان أرسطو وثيوفراستس
قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق . م وبعد وفاة نيليرس باع ورثته قسما
من هذه المؤلفات لبطليموس الذى أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثانى من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيليرس أخفوها
في كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو
« بليكون » وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق . م نقل « سولا »
بمجموعة بليكون إلى روما . وفي سنة ٥٥ ق . م باع ابنه « فوستوس » هذه
المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفي ذلك الوقت عكف « تيرانيون »
المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها لشرا سريعا غير متقن . ثم ما لبث
أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى « أندرونيقوس الرودى »
وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين
والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ،
فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى .
وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المنصدر الوحيد لمذهب أرسطو
مع أنها - كما قلنا - ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ،
إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية ، كتلك
الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : -

١ - الكتب المنطقية : وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك

الجزء الاول : يتضمن عرضا تاريخيا لأراء الفلاسفة السابقين ، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والأروفيين .

والجزء الثانى : يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية في صورتها التى أشرنا إليها بعد محاورة « بارمنيدس » .

أما الجزء الثالث : من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته في تفسير الكون ، ورأيه في الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثابت التى سنجدتها فيما بعد في كتابه الميتافيزيقيا .

ويحاول أرسطو في هذا الكتاب أيضا أن يقيم فكرة الألوهية على أساس ديني مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذى كان شائعا في عصره ، ونجد صورة منه فيما عرف في العصر الإسلامى عن تقديس الكواكب عند الصابئة ، وعلى أية حال فإن أرسطو قد وضع في هذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه في الميتافيزيقا وفي الأخلاق وفي السياسة والطبيعة .

ثالثا - مؤلفات الدور الأخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية في الطبيعة والتاريخ . وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم في العصر القديم .

وفي هذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التى تتألف منها كتبه المتداولة بيننا ، ويلاحظ أن أرسطو لم يقيم بنفسه بشرها كأفعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب .

وبورد و سترابون ، القصة الكاملة لما وقع لذكرات أرسطو من أحداث
و ظروف . فيرى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق. م أودع أوراقه
عند ثيوفراستس وأوصى بالأنا تسلمه المدرسة فسلمها ثيوفراستس لشخص يدعى
« نيلوس » وهو ابن « كورسيكوس السفراطي » وكان أرسطو وثيوفراستس
قد تعرفا عليه في أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق. م وبعد وفاة نيلوس باع ورثته قسما
من هذه المؤلفات لبطليموس الذي أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثاني من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيلوس أخوها
في كهف حيث تعرضت للنغن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو
« بليكون » وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل « سولا »
بمجموعة بليكون إلى روما . وفي سنة ٥٥ ق. م باع ابنه « فوستوس » هذه
المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفي ذلك الوقت عكف « تيرانيون »
المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها لشرأ مريعا غير متقن . ثم ما لبث
أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى « أندرونيقوس الرودى »
وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين
والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ،
فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة في مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى .
وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو
مع أنها - كما قلنا - ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ،
إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية ، كتلك
الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : -

١ - الكتب المنطقية : وقد سميت بالأورجانون أى آلة التفكير وذلك

منذ القرن السادس الميلادي ، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكاناً في تقسيمه للفلسفة ، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية . أما النظرية فهي تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضي والعلم الإلهي ، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد والسياسة) .

وإذن فلم يعد أرسطو المنطق قسماً خاصاً من أقسام الفلسفة ، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه .

أما الكتب المنطقية فهي :

- (أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليوناني ، قاطيفوريوس .
- (ب) العبارة : وسماه العرب ، باري أرمينياس .
- (ج) التحليلات الأولى أو القياس : وسماه العرب ، أناطوطيقا الأولى ، أو الأوائل
- (د) التحليلات الثانية أو البرهان : وسماه العرب ، أناطوطيقا الثانية ، أو الأواخر
- (هـ) الجدل : وقد سماه العرب ، طوييقا ،
- (و) الأغاليط : وسمى عند العرب ، سوفسطيقا ،

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر في الفكر الإنساني ، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقيام إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى ، وظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث .

٢ - الكتب الطبيعية :

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد ، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلي : —

- (أ) كتاب الطبيعة أو السباع الطبيعي أو سمع الكيان ، وهو مؤلف من ثمانية

أجزاء ، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت في وقت متأخر عن أرسطو ،

(ب) كتاب السماء .

(ج) كتاب الكون والفساد .

(د) كتاب الظواهر الجوية والميكانيكا (١) ، أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

٣ - المكتب البيولوجية :

وهي : تاريخ الحيوان - ومشى الحيوان - وحركة الحيوان . ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية ، وقد سميت بالطبيعيات الصغرى ، وهي : الحس والمحسوس - والذكر والتذكر - والنوم واليقظة - وتعبير الرؤيا في الأحلام - وطول العمر وقصره - ورسالة في الحياة والموت - ورسالة في النفس - ورسالة في الشباب والشيخوخة .

٤ - المكتب الميتافيزيقية :

هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو ، وتتناول الفلسفة الأولى ، وتشتمل على أربعة عشر كتاباً ويبدو أن « أندرونيقوس » هو الذي جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقها بحروف الهجاء اليونانية وسماها « ما بعد الطبيعة » لأنها ترد بعد الطبيعيات ، فكلمة Meta معناها « بعد » ، وكلمة Physica تعني « الطبيعة » ، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة

(١) راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le système d' Aristote (1923, P. 265).

الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أى فى غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة . ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو ، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارىء من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد، ومن المحسوس إلى المعقول، أى أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أى غاية فلسفية ، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة .

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث ، وأما الكتاب الثانى فيبدو أنه لأرسطو ، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهم مؤلف فى مجموعها عملاً متصلاً له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب التى تعتبر أساساً للكتب الميتافيزيقية كلها ، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط - تلك الخصائص التى لا بد منها فى أى بحث علمى واحد . أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرها قبل هذه الكتب ، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية ، والكتاب الحادى عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثانى عشر ليس من عمل أرسطو ، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه . أما الكتاب الثالث عشر فن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول ، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تنم له .

والكتاب الرابع عشر ليس جزءاً من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر فى فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية .

٥ - الكتب الأخلاقية والسياسية :

هذه الكتب تبحث فى الجوانب العملى من فلسفة أرسطو وهى تتضمن :
(١) الأخلاق الأوديمية - الأخلاق إلى أوديموس ، وهى أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات .

(ب) الاخلاق النيقوماخية - ، أى الاخلاق إلى نيقوماخوس ، وتتضمن عشر مقالات .

(ح) الاخلاق الكبرى - وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول .
أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات ، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان .
ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية ، إذ نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستوراً للمدن اليونانية . وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الاثينيين) .

٦ - الكتب الفنية :

كتاب الخطابة فى ثلاث مقالات ؛ وكتاب الشعر - وهو غير كامل .

٧ - الكتب المنحولة :

وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها : أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو .

(١) من هذه الكتب المنحولة ، كتاب المسائل ، وهو فى ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبطة بعضها ببعض الآخر : مثل الطب ، والمناظر ، علم الضرر ، ، والموسيقى ، والطبيعة ، وأعضاء الحس والروائح ، والهواء ، وماء البحر والمياه الساخنة ، والمواطف والحب . ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأنباذوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط :

(ب) كتاب السماء والعالم ، وفيه آراء رواقية .

(ح) كتاب فيضان النيل .

(د) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسططالينس) أو كتاب

الرأوية وهو مقتطعات من تاسوعات ، أفلوطين ، مضافا إليها بعض التعليقات لراهب سرياني من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور د أرسططاليس ، على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة في يده ويناقش الناس في الطرقات .
(و) كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى في القرون الوسطى (١) .

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق ، وظلت تتداولها أيدي الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة في أثينا على عهد الإمبراطور د جوستنيان ، عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد ، وكان جوستنيان قد اعتنق المسيحية وبدأ في اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية في ظل حكم أباطرة الرومان ، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية في رعاية « كسرى » ملك الفرس وبشجيع منه ، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين ، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة في شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية ، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصاً المنطقية منها ، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق « بول كراوس (٢) » . وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى

(١) فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع « كتاب أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف ص ٨١ .

(٢) راجع كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » وهو مجموعة مقالات لبعض

اللاتينية في بلاد الأندلس وفي بلاد غربي أوروبا ، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الانساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة في مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكي ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية . ولكن الفلاسفة المسيحيين لشطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطي . بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصيلة ، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس «توما الأكويني» . ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس بيبعد . بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية - طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصفوة من المتضلعين في دراسات الفلسفة اليونانية . وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولقيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التي اكتسبت دراستها ، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو ، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه .

== المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوي ، ومن بينها مقالة (من الاسكندرية إلى بغداد لماكس مايرموث) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليوناني إلى المسلمين . وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع .

الفصل الثالث

أصول المشككة الفلسفية عند أرسطو

لكي نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفي ، يجب أن نستعرض أولاً خطوط الأزمة التي انتهت إليها الفكر اليوناني بعد النقد الهادم الذي وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة ، فجعلوا من المستحيل إقامة أي نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد في شؤون الحياة العامة .

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء في مجملها إلى أصولها البسيطة أي إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها ، أي إلى أصول مادية ملوثة على وجه العموم . وجاء الإيليين فيما بعد وأثاروا الشك في المعرفة الحسية متأثرين في ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس ، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن في ذاته الوجود واللاوجود ، فالشيء الواحد مثلاً يتضمن صفات متضادة ، كالخار والبارد ، والابيض والأسود ، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأي هرقليطس .

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشمل على الحقيقة ، إلا أن حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة ، فهي مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفي بما يظهر لها منه . ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشيء إن هي إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد ، أي أنها لا تمثل حقائق الأشياء في ذاتها .

أما زينون ، فقد هدم فكرة الامتداد ، ذلك الامتداد الذى يعمل سائر صفات المحسوس . ولم يلبث السفسطائيون أن تسلبوا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين ، أى تلك الصفات التى تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق ، وقرروا كما قلنا نسبية المعرفة وامتناع العلم .

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها . وقد صاحب هذا التيار الهام تيار آخر بناء ، ذلك أنه فى الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة ، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م. إلى أن يشمل بها ، فيرفض نهائياً وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشئ المحسوس . وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالاً بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل : العدالة ، والتقوى والشجاعة ، والعفة ، والفضيلة . وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفرع بالنسبة لها ، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان ، ولا يمكن أن نقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء ، إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال .

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما

هي مجموعة كلية ، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أى شخص أو أشخاص آخرين ، وهذا هو الذى ينبغ عليها الطابع الكلى ، ولذلك أمكن وجود أساس للتفاهم بين الأفراد . وأمكن قياس العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية . والامر الثانى هو أنه إذا حلل أى فرد المعانى الأخلاقية التى يمجدها فى نفسه ، فسيقع فيها على عناصر مشتركة ، فالفضيلة مثلاً عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة ، ، والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية .

وأخيراً فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكل فيها يشير إلى الأجزاء ، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل ، وبمعنى آخر فإن الكل الأخلاقى ليس كلاً مجموعياً تتراس أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج . وعلى أساس هذا التصور الجديد للامور الأخلاقية وضع سقراط منهجه ، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة ، ثم أنه ينتقل من فضيلة خاصة ، كالشجاعة البدنية والفكرية ، إلى ما هو أعم منها وأشمل ، كالشجاعة نفسها . أى أن سقراط كان ينتقل فى أبحاثه من التصور الجزئى إلى التصور الكلى ، أو أنه كان يستدل على الجزئى بالكلى . ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذى اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق ، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساساً لفلسفته المثالية ، مما أثار كثيراً من الصعوبات التى سببها أرسطو عليها بالتفصيل فى ثنايا مذهبه .

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات

العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الميوس . . . فلنا أن نتساءل إذن : أين الموجود الحقيقي ، أو أكبر قسط من الحقيقة : أيوجد في التصور المفرد ؟ أم أنه يتمثل في مجموعة من التصورات ؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة في الكلي الأكثر عمراً أم نجدها في الجزئي الأقرب إلى المحسوس ؟

هذه هي أهم مشكلة تعرض للفلسفة التصورية . والواقع أن هذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلي هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماماً ، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما اسمى الحقائق ، فإنه يعتبرهما جنسين وليسا مفردين ، أى أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفرداً جزئياً ، فنقول شخصاً واحداً ووجوداً مشخصاً جزئياً بعينه ، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية ، أى كجذس ينطوى تحته أفراد كثيرون . وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلي فإنا نجده يتضمن صفة البساطة . وإنا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضاً إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب ، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكري واحد عند المدرستين وذلك في اتجاهاهما إلى البسيط ، على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين ، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين .

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئي إلى الكلي والاستناد إلى الكلي - أى إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى . ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التي تواجه المذهب ، وقد اتضح لهم أنه من الضروري أولاً وقبل الصعود إلى المثال أن نوضح في دفة كيف يرتبط الجزئي بالكلي أى المحسوس بالمثال ، أو بمعنى آخر : كيف يمكن

لإيجاد الصلة بين البسيط والمركب ؟ هذه الأزمة التي عناها الفكر الأفلاطوني تشخصها لنا حركة الجدال النازل، وكذلك محاولات أفلاطون في فلسفته الشفوية، أى في موقفه الرياضى الأخير - وهو يصدد حل صعوبات ، المشاركة ، - حيث نجده يقيم نوعاً من الربط الميتافيزيقى بين المثال وأفراده عن طريق التدرج فى التجريد .

هذا هو المحل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه . فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف ؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصدد هذه المشكلات ؟ إن أرسطو يعترف صراحة ويؤيد مواقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نبرهام فى كتاب - الميتافيزيقيا - : ونحن الأفلاطونيين ، وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقاداً شديداً وجعل الموجود الجزئى المحسوس والجوهر الحقيقى . وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثال ، الجوهر الأول ، بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى ، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان . على أننا نلاحظ أن هناك شيئاً من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته ، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج ... وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذاً فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين . ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون ، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديداتها وربطها ، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور ، وكما كان سقراط يبحث عن الماهية فكذلك فعل أرسطو ، فهما - أى ، التصور ، و الماهية - أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية . ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج ، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى

الواقع ، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل . وفى هذه النقطة بالذات - أى من حيث الاتجاه إلى الواقع الملموس - نلس تعارضاً أساسياً بين الموقف الأفلاطونى المثلث ، وبين الموقف الواقعى الأرسطى . فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية ، وبصفة خاصة كيف تفسر الواقعة عند أرسطو ؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعى بالتفسير فى كتاب الطبيعة ، وهو يتفنن مع قدماء الطبيعيين فى قولهم ، إن الجزئى أو المفرد هو الموجود الحق ، بينما يرى أفلاطون أن المثال الكلى هو اللاحق بالوجود ، وكلما كان الموجود أقرب إلى الجزئية والتشخص ، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق ، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلى ، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء . وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هى الاقتراب عن كذب من الجزئى ، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التى يقوم عليها البرهان أجناس عليا لها مطلق العموم ، بل هى أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها ، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم ، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبي عند القدماء . . . نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما :

١ - اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون .

٢ - اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية ، وقد انحدر إليه من الطبيعيين .

فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن تسمى فلسفته

د بالوجودية المعتمدة ، ؟ . هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية ١١

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنه على الرغم من تأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الأفلاطوني في كتبه ، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذهبه حينما قام بوضع كتبه . لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجي عميق ، وقد حاول أرسطو أن ييؤب إلتساجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع . فهو في موضع واحد من كتاب الجدل (١) يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية ومنطقية ، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد في أى نص آخر لأرسطو ، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الأسكندر الأفروديسي وأمونيوس وسبليكيوس وفيليون - تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين :

٢ - وعلم على

١ - علم نظري

فالعلم النظري هو الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة ، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية . وأما العلم العملى فهو الذى يستهدف

Of propositions and problems there are . to (1) comprehend the matter in outline — three divisions . For some are ethical propositions, some are on natural philosophy, while some are logical"

كتاب الجدل - الكتاب الاول (فصل ٢٤ ف ١٠٥ ب) .

أصلا المنفعة العملية (١) . وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو الى قسمين ، وإنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم (٢) وهي :-

- ١ - العلوم النظرية
- ٢ - العلوم العملية
- ٣ - العلوم الشعرية

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها ، وأما العلوم العملية فنمايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفني وخصائصه . أما العلوم النظرية فتتقسم بدورها الى ثلاثة أقسام رئيسية وهي : العلم الرياضى والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيراً من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم الفلسفة الأولى ، وعلى العلم الطبيعى ، الفلسفة الثانية ، وهو لا ينظر الى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدمونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضياً . ولهذا ترى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعىون المتأخرون ، ويرى أن الرياضة

(١) كتاب الاخلاق إلى نيقوماخوس « ف ١٠٩٥ » . فى هذه الفقرة يتعرض أرسطو للفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجبة للعمل .

(٢) كتاب الجدل - الكتاب الثالث - الفصل الثالث ف ١٤٥ أ - الكتاب الثامن - الفصل الاول ف ١٥٧ أ ، وأيضاً كتاب الاخلاق النيقوماخية - الكتاب الثالث ، الفصل الثانى ف ١١٣٩ أ - كتاب الميتافيزيقا - الكتاب الاول - الفصل السابع .

تقوم على تجريد الموضوع الطبيعي من خصائصه المحسوسة ، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التي أشار اليها أفلاطون والتي جعل منها أعدادا مثالية (١) .

وتمتص العلوم العملية إلى :

الاخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، ولم يدخل أرسطو المنطق في تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود ، إذ هو علم قوانين الفكر يقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التي هي الموجودات ، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد ، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية ، وأكبر مثل على خاط المنطق بالوجود هو ما نجده في الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند أرسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أي الموجودات الطبيعية ، ولذلك سماه القدماء آلة العلم ، أورانجون . واحتفظ على هذا الوضع بطلابه الصوري الذي عرف به منذ القدم .

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الاول ، المثل الرياضية عند أفلاطون ،

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الأرسطي

١ - مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها ، وأنه آلة للعلم وأداة البحث في شتى ميادين المعرفة ، فهو علم قوانين التفكير بقطع النظر عن الفكر نفسه ، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم « التحليليات » ، أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى . أما كلمة « لوجيكا » فقد كانت تطلق على فن الجدل فى عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح أرسطو للدلالة على « منطق المعلم الأول » الصورى الذى يبحث فى قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب .

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى العريضة التى يسكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله . ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح - بقدر ما تسمح به هذه الدراسة - كيف أن المنطق مثله كمثل سائر مشكلات الفلسفة القديمة ، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لمعامل التطور الفكرى والحضارى . فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نبحث عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى أمت بالفكر اليونانى - كما أثرنا - وكيف أنها دفعت « بالإنسان » خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى ، دفعت به إلى أن

ينحس كيانه في مراجعة المبروعات الخارجية ، وأن يحدد مركزه منها ، وأن يستعرض قواه الإدراكية فيسحن قدرتها ويلس قصورها . ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك في جولاته الجدلية التي أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم ، وتحديدته للتصورات ووضعه للتعريف . وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية . وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى في مرتبة أسمى من مرتبة الجزئى المحسوس وأرجع الجزئيات إلى الكلّيات فإننا ، سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه ، إذ هو يبدأ من الجزئى الملاحظ في التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلى أى أننا منصل بالتدرّج ، ومن خلال معرفتنا بالواقع المنحوس إلى ما يستند إليه من مبادئ معقولة ، ومن هذا سيتضح لنا أن نظرية أرسطو في الاستدلال سوف لاتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضاً ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسى الصورى .

٢ - موضوع المنطق :

فما هو ميدان دراسة المنطق الصورى ؟ وكيف يعرفه المناطق ؟
لأنه العلم الذى يبحث في شروط صحة الفكر ، ويعصم الذهن من الوقوع في الخطأ . وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التى هى التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو في كتبه المنطقية مبحثاً خاصاً لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضاً آراءه بطريقة منهجية تعليلية حول الالفاظ والقضايا ، والأحكام ، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانياً أو جدلياً أو سوفسطائياً .

والكتاب الأول وهو « المقولات » : (١) يشتمل على نظرية في الالفاظ وهو في مقال واحد .

والثاني كتاب « العبارة » : وهو في مقال واحد ويبحث في القضايا . وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

وأما الكتاب الثالث فهو « التحليلات الأولى » : ويبحث في القياس بصفة عامة وهو في مقالتين .

والرابع كتاب : التحليلات الثانية : وهو يبحث في نظرية البرهان أى في القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية ، وهو في مقالتين .

والخامس « في الجدل » : وهو يبحث في الاستدلالات الجدلية الاحتمالية ، المشتملة على مقدمات ظنية شائعة .

والسادس كتاب « الأغاليط » : وهو يبحث في الاستدلال السفسطائي المؤلف من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهرياً .

المقولات العبارة :

يشتمل كتاب المقولات ، على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلاً ، ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريرها قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس (٢) ، فقد فكر طويلاً في كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية مسرحاً

(١) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises, in, The Basic Works of Aristotle,

Edited by Richard MCKEON. New york 1941 :

Categories - On Interpretation - Prior Analytics - Posterior Analytics - Topics - On Sophistical Refutations.

2 — Syllogism.

لها، وكان أرسطو نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاوري ولسوء سطاقي،
و د بارمنيدس، كيف نشأ التخطيط الأولي للمنطق خلال المطارحات الجدلية
التي تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة، القسم الثنائية، وتصنيف
الألفاظ، وترتيب الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الأفلاطوني بدأت ترسم الصور
الأولية للمنطق الأرسطي، ولو أن الجدل الذي جعله أفلاطون أساسا جوهريا
للفلسفة، كان يستهدف في الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم في التناقض
ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق
العليا وهي المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطوني الجدل، ورأى أنه لا يفي
بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل في نظره ليست سوى معان ذهنية،
وأیضا لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض
للأشياء نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات (١) وألفاظ
الجناس (٢)، ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله للعناصر
الأولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادته الأولية، ولهذا فقد
بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد
معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات وفي مقالة الدال
من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود البناء الذي بذله
سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

1 — Synonyms.

2 — Homonymes.

ويشير كتاب المقولات (١) إلى أن المقولة معنى كلى يمكن أن يكون محمولا
 في قضية ، فالمقولات . على هذا النحو — محمولات وعددها عشرة هي : —
 ، الجوهر ، كرجل أو كفرس . ، السمية ، مثل كيلة أو قدح ، ، والكيفية ،
 مثل ، أبيض ، ، ، الإضافة ، مثل الضعف والنصف ، ، المكان ، مثل في السوق ،
 أو ، في اللوقيوم ، ، الزمان ، مثل ، أمس ، ، ، العام الماضي ، ، ، الوضع ،
 مثل ، جالس ، أو قاعد ، ، ، الفعل ، مثل ، ضارب ، ، ، الانفعال ، مثل مضروب .
 والجوهر نوعان : نوع أول ونوع ثان ، أما النوع الأول عند أرسطو فهو
 الجوهر المحسوس الواقعي ، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون
 كليا أى مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان ، وهذا النوع الأخير من الجوهر
 يجعله أرسطو جوهرانيا . والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أى حمل إذ
 هو موضوع دائما ، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا .

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول ، وقد توصل أرسطو من
 دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي
 تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما ، أى مقولة من المقولات المذكورة على
 موضوع معين كما سبق أن ذكرنا . فالواقع أنه بضد كل مشكلة جدلية نجد أنها
 تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا ، وليس هذا
 تحليلا لغويا . وقد كان نشاط السفسطائيين — وهم المعارضون للمنطق أى اللامنطقيون —
 موجها إلى محاولة عديم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى
 الموضوع . وإذن فالمطالب الجدلية هي التي دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته

(١) كتاب المقولات — ف ٤ — ١ ص — س ٢٥

Expressions which are in no way composite signify substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, or affection.

المعروفة في القضية . وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها ، وهي : السكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة .

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يمكن أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر ، بل يجب أن نخطط علما بجنس المحمول ، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض ؟ . وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هي : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض (١) وترجع الثلاث الأولى منها ، وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون . فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان ، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق ، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو . وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو « الفصل » ، وتكون الفصول على هذا النحو فروعاً للجنس . وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها « النوع » ، والجنس جزء من « الماهية » ، وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة « التمرير » . أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التي تحمل على الشيء ولا تعتبر من مكونات ماهيته ، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع ، كما هو الحال بالنسبة لتساوي زاويتي المثلث متساوي الساقين . بينما نجد أن العرض

(١) الجنس genus — النوع species — الفصل differentiae
الخاصة property — العرض accident

يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا : إن الإنسان مصرى أو صيني أو هندي الخ ... فالمحمول (مصرى أو صيني أو هندي) يعتبر عرضا لا يدخل في ماهية الإنسان ولا يتعلق بها . وسيتعرض أرسطو في كتاب (الجدل) لمشكلة أنواع المحمولات هذه ، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتي كان فورفوريوس أول من اسمها ، بالكليات الخمس « فيما بعد .

و قد درج الاسلاميون ، والمدرسيون في القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند السوى . وكذلك عند ابن سينا التي يسميها بالانفاظ المفردة ، وعند الغزالي ويسمىها بالجنس المفردة . أما الإخوان الصفا فتد جعلوها ستة ، وقدموا الشخص على الجنس والنوع ، فنها ثلاث ذاتية هي : الجنس والنوع والفصل . واتفق المناطقة الاسلاميون (١) على وجه العموم على أن هذه السكليات ، منها ثلاث ذاتية وهي : الجنس والنوع والفصل ، وإثنان عرضيان هما : العرض العام والخاصة . وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أى نوعى وفصل بعيد ؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه السكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد . ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسى للسكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر السكليات ألقاظا لاصفات ؛ وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الخلية (٢) التي لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس في تقسيم ثنائى ؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون في القسمة الثنائية . وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تسلم في محاوره السمسطائى عن الأجناس العليا للوجود فأشار إلى خمس منها وهي : الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد

(١) راجع كتاب « المنطق الصورى » د. على سامى اللشار . الاسكندرية سنة ١٩٦٣ م ١٨٣ .

(٢) راجع (ايساغوجى) لفورفوريوس - نقل أبى عثمان الدمشقى - نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني القاهرة ١٩٥٢ - م ٦٨ وما بعدها - وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار فى آخر النص .

استعاض عنها في محاوره فيليبوس بفكرة (الخليط) ^(١) المسكون من المحدود واللامحدود وفي أى من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تنفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائي ، وهذه الأنواع هي التي ينتج عنها - بالقسمه أيضا - كثرة الموجودات .

٤ - التحليلات الأولى : ^(٢)

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية ^(٣) .

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التي من هذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذي يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث في بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحيحة إليه وكما أشرنا من قبل إلى استمرار التأثير الأفلاطوني فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هي التي أوحى إلى أرسطو

(١) فيما يختص بمسألة « الخليط » في محاوره فيليبوس ، راجع البحث القيم الذي أصدرته دار النشر للجامعات بقرنا بعنوان :

L'Être et la Composition des mixtes dans le " Philèbe " de Platon, par N. Boussoulas.

(٢) الواقع أن كتاب البشارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن البشارة أو القضية هي أساس صور الاستدلال المختلفة . ولكننا آثرنا أن نضم بحث البشارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات ومبحثها .

(٣) يعرف أرسطو الاستدلال في التحليلات الأولى - المقالة الأولى - س ٢٤ بأنه القول الذي يستنبط به شيئا جديدا من فرض معين . ونجد هذا الفرض في المقدمات أى في القضايا .

بفكرة القياس ؛ فالقسمة فى حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس (١) إذ هى تربط المحمول مثل «فان» بالموضوع مثل «الإنسان» ، وهذا الموضوع جزء من جنس «الحيوان» ، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين : «فان» وغير «فان» ، وينطوى الإنسان تحت القسم الأول أى «الفانى» ، فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرجة ، هى : «حيوان وفان وإنسان» ، وبفضل هذا التدرج المنطقى يجمع حدان منها هما : «حيوان والإنسان» عن طريق الحد الثالث وهو «فان» ، وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أى مستغرقا فى الحد الأوسط كله أى فى دائرة «الفانى» من «الحيوان» ، وهذا الحد الأوسط متضمنا فى الحد الأكبر كله (٢) وتكون صورة هذا القياس أن كل أ هى ب وكل ب هى أ

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من الترتيب المنطقى المتدرج للحدود الثلاثة (١) و (ب) و (ج) .

(١) ولو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول : أن القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنه ليس فيها حد أوسط فهى تقول مثلا : السكائن إما حية وإما غير حية ، فلنضع الإنسان فى الحية . . والحيوانات إما أرضية وإما مائية - فلنضع الإنسان فى الأرضية ، وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الإنسان ، ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علاقة إضافة خاصة دون الخاصة المتقابلة وإنما تضعها وضما . فى القسمة ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق الموضوع بل القسمة صادرة على المطلوب الأول فى جميع مراحلها - راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢) Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extremes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الأولى - الكتاب الأول - الفصل الرابع ص ٢٥ ب ، سطر ٣٢ .

الشكل الاول :

ب	ا
ا	ح
ب	ح

وضع الحد الاوسط

في هذا الشكل نجد الحد الاوسط موضوعا في الكبرى محولا في الصغرى .
ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التي يتألف
منها القياس الارسطي ، لا يتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما
هو الحال في القسمة الافلاطونية ، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا
للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسي المعروض .

وينتج الشكل الثاني للقياس من وضع الحد الاوسط كحمول في الكبرى
وفي الصغرى على السواء هكذا .

ب	ا
ح	ا
ب	ح

وضع الحد الاوسط

وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الاول
أما في الشكل الثالث فالتا نجد الحد الاوسط موضوعا في المقدمتين :

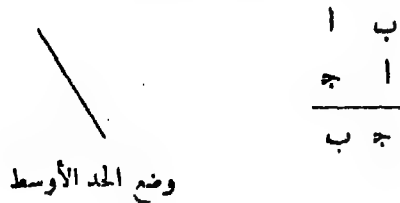
ب	ا
ح	ا
ب	ح

وضع الحد الاوسط

ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الاول .

أما الشكل الرابع (١) المعروف في كتب المنطق الصوري فليس من وضع أرسطو . وتنقسم الأشكال إلى ضروري ، والضرب ، هو الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف ، وليست من وضع أرسطو . هذه هي إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة ، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد في أصله من القسمة الأفلاطونية ، ولكننا نعرف أنه في هذا النوع من القسمة مادام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائماً ضرورية ، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا بد أن تكون دائماً ضرورية ، بينما من الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية . ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات إلا على الشكل الأول التام ، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للأربعة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة الثنائية ، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف ، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق . وهذا يعني في نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطي خالص . غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخي قائمة وصحيحة ، فإذا رجعنا إلى الجدل

(١) كان ثيوافرسطس أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس في صورته المعروفة ، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى :



بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر
عن الجدل ومشاكله ، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها
أثناء المناقشة ، فهي كطوبقات أو كمسائل - قبل أن تأخذ صورتها القياسية -
تتطلب حلولاً أو أجوبة . ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض
لها الجدليون نبحث عما إذا كان المحمول ، فيها يرتبط أو لا يرتبط
و بالموضوع ، فنرتب قائمتين نحصى في إحداها جميع الموضوعات الممكنة
بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى في القائمة الثانية جميع
المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى) (١) .

وبمراجعة القائمتين سنعرّ بالضرورة على الحد الأوسط في الأجزاء المشتركة
بين القائمتين وهذا يتولد القياس ويتم وضعه في صورته الأرسطية . وقد أشار
أرسطو (٢) إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف ، إلا أن هذه

(١) مع ملاحظة ألا نضمد فيما يختص المحمولات التي تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من
الجنس القريب .

(2) To resume our account of the right method of investiga-
tion : we must start by observing a set of similar - i.e.
specifically identical individuals, and consider what element
they have in common. We must then apply the same process
to another set of individuals which belong to one species and are
generically but not specifically identical with the former set.
When we have established what the common element is in all
members of this second species and likewise in members of
further species, we should again consider whether the results
established possess any identity, and persevere until we reach
a single formula, since this will be the definition of the
thing.

المخطوات المشار إليها هي بعينها الأسلوب الذي كان يقدمه الجدليون السابقون على أرسطو . ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجري مناقشات الجدليين دون استخدامها في أغلب مطارحاتها الجدلية ؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو في الكشف عن الصيغة النهائية للقياس .

على أن أهم مشكلة تواجهنا بمدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة . فهل القياس الأرسطي يؤدي إلى تقدم العلم ، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ماسبق تحقيقه من تقدم في ميدان المعرفة ؟

الواقع أن أرسطو لا يتم إلا بالصحة الضرورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية . ولهذا فلا يسبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق ، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق (١) ، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء التام بهذا الصدد ، بيد أن استعماله غير منتج في ميادين الكشف العلمي في أغلب الحالات .

وقد تعرض المنطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج ، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب *Petitio principii* فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب مادامت النتيجة هي في المقدمة الكبرى ، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لا يتقدم ، وعلى هذا فالمنطق القياسي يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند « فرنسيس بيكون » ، مثلاً . ويقرر « ديكارت » ، بهذا الصدد أن الأفيسة المنطقية إنما تستخدم لكي تشرح الآخرين مايعلمونه

(١) We must get to know the primary premisses by induction.

مقدماً من أشياء ، ولهذا فإن هذه الأفيصة لا تسمح لنا بالإكتشاف وقد تفيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل . وكذلك برانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يعلن شيئاً جديداً .

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب ، فإن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس Sextus Emp-ricus فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد ، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها .

وأكد Mill ميل بعد ذلك ، أن القياس يكون دائراً إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات ، وهذا المبدأ عام في كل الأفيصة ، وأي قياس لا يعطينا شيئاً جديداً لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل (١) ، .

والحق أن القياس صورة من صور العقل الانساني ، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها في تنظيم معارفه وعرضها عرضاً دقيقاً ، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح ، فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا في حاجة دائماً إلى أن نأخذ الضوء على الأفراد كل على حدة أو على كل جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلاً قد تختلف عن غيرها في صفات أخرى كثيرة غير الصفة التي يتضمنها محمول الكبرى ، فقولنا . إن كل إنسان فان ، رغم أنه يتضمن

(١) راجع Stebbing : A Modern Introd. to logic p. 216 - 26

وأيضاً J. S. Mill : System of Logic BK. II, ch. III

الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم قانون ، إلا أنه ربما تسامح شخص ما ، عما إذا كان سقراط الخالد الفسك الذي حقق مجداً فكرياً عظيماً والذي يختلف عن غيره من البشر في صفاته العظيمة ، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر ؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة ، وهي أنه مادام سقراط إنساناً وكل إنسان فان ، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها ، على الرغم من أنه يختلف عن غيره في مواهبه العظيمة . وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمة حاجة إلى الصور القياسية في تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذي يقدمه القياس شيء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمي من تقدم ضخم في ميادين المعرفة .

التحليلات الثانية :

عرضنا لصور القياس وأشكاله . بقي أن نعرف كيف تستخدم هذه الألفية . ويذكر أرسطو أنها تستخدم في البرهان وفي الجدل وفي الخطابة . وقد خصص « التحليلات الثانية » لفن البرهان ، وكتاب « الجدل » للألفية الجدلية ، وكتاب « الخطابة » للألفية المغاظة .

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالين . الأولى تبحث في العلم وماهيته وشروط مقدماته ، وخصائص البرهان .

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان ، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات ، ثم تتعرض المقالة أيضاً للأسئلة التي ترد في مختلف العلوم .

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله : « إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة ، إنما يبدأ من معرفة سابقة ... » ويبدو هذا القول واضحا من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة ، والعلم الرياضى وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق ، وكذلك الحال فى صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة ، وكذلك الحال فى الحجج الجدلية (١) ولكننا لا يمكن أن نستمر فى البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية ، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع فى الدور ويمتنع العلم ، فيجب الوقوف عند مقدمات أولية لا تنفتح على أى برهان بل هى أصول البراهين .

ويعرف أرسطو البرهان بأنه « القياس المنتج للمعرفة العلمية » (٢) وهى ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة .

ويعرف البرهان كذلك بأنه « القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » (٣) ، ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة ، خاصة مشتركة بين جميع الأفيسة . ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية ، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت المقدمات ضرورية ، وهذه قاعدة الأفيسة الموجهة ، وفى هذا النوع من الأفيسة إذا كان الحد الأوسط محولا بالضرورة على الحد الأكبر ،

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ١ —قرة ١٧١ .

(2) • By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge •

الرجع السابق — المقالة الأولى — ف ٢ — قرة ٧١ ب .

(٣) المرجع السابق — المقالة الأولى ف ١٠١ ، ٢٠٦ .

والحد الأصغر محمولاً بالضرورة على الأوسط . فإن الحد الأصغر سيجعل بالضرورة على الحد الأكبر (١) . وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة ، وأبين منها وعلة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى ، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى ما لا نهاية وامتنع العلم .

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرسطو على ثلاثة أنواع :

١ - مقدمات أولية بالإطلاق : وتسمى « علومياً متعارفة » ، يتبنى القياس بموجبها مثل مبادئ العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، وتسمى أيضاً « بالبدهييات المشتركة » والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزية ، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سللنا بنظريتها وهذا ما يرفضه المذهب الأرسطى الواقعى (٢) .

٢ - مقدمات تسمى « أصولاً موضوعية » : وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر .

(١) ويدلل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر فيذكر أن الفلكيين اكتشفوا أن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس ، وهذا التوسط هو الحد الأوسط الذى نبرهن بواسطته على خسوف القمر " وإذا كان أى جسم يفصل عن مصدره المضيء يخسف — وإذا كان القمر يفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف — وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر . وأنه محمول على الأصغر ، أى أن الأكبر يمكن له أيضاً أن يحمل على الأصغر .

(٢) « المقدمات الأولية » أو « العلوم المتعارفة » أو « المبادئ المشتركة بين العلوم » هى البدهييات axiomatica وترجع هذه البدهييات إلى مبدأ عدم التناقض — وكذلك إلى الثالث المرفوع .

٣ - مقدمات تسمى . مصادر ، : يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له في علم آخر .

وفي حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الاكمل وهو البرهان ، المسمى (١)
(ج) هذه المقدمات أو القضايا التي لا تنفتح على برهان والتي تشمل على
علة لزوم النتيجة هي التي تعلمنا ما هو الموجود الذي تزيد البرهنة على محموله ،
أى هي التعاريف التي نعتبرها المبادئ الخاصة بالبرهان (٢) . ومن الواضح أنه في
البرهان يكون العلول مرتبطاً تحليلياً بالعلة ما دام العلول (خسوف القمر أى امتناع
وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشيء كالعلة
(توسط جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر) (٣) ولكن هذه العلاقة التحليلية

• The kinds of questions we ask are as many as the (١) things which we know. They are in fact four : — 1. whether the connexion of an attribute with a thing is a fact' 2. what is the reason of the connexion, 3. whether a thing exists, 4. what is the nature of a thing. •

التحليلات الثانية — المقالة الثانية . . الفصل الأول . ف ٨٩ ب

ويلخص ابن سينا هنا النص في كتاب البرهان فيذكر أن الطالب أربعة : مطلب « أن »
و « لم » و « هل » و « ما » فتكون البراهين أربعة :

١ - البرهان الأثني . ٣ - البرهان العلى . ٣ - برهان « المثل » .

٤ - برهان « الما » . وهي على الترتيب كما وردت في النص الأرسطى — راجع
« البرهان من كتاب الشفا » — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي — المقالة الرابعة من الفن
الحامس — الفصل الأول من ١٩٣ وما بعدها — راجع أيضاً نفس الموضع من كتاب « البرهان »
تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي .

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — الفصول ٩ ، ١٠ ، ١١

(٣) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة إليه — (التحليلات الثانية — مقالة ٢

— ف ٢ — س ١٠ — ٢٠) .

موجودة في كل قياس ، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهي أن يكون المعلول مشتقا من الحد الأوسط أى من العلة ، كاشتقاق النتيجة من المبدأ ، وأن يكون هذا المعلول مشتملا على صفة الأولوية والصدق التى يتصف بها الحد الأوسط ، وعلى هذا فان البرهان أو « قياس العلة » الذى من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها . ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ في هذه المرحلة في تخطى حدود المنطق الأرسطى الصورى ، بحيث يتعذر أن تقدم لنا « التحليلات » أو « الجدل » منها نصل عن طريقه إلى التعريف ، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسى الذى يمكننا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء^(١) فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على صحة أى تعريف ، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئا في البرهنة على صحته .

ولسكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو في كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يهد السبيل لمعرفة الماهيات ، فنحن حينئذ نحمل خاصية على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس .

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقا لمنهج خاص بالمناقشة يعتبر أسلوبا صالحا في مجال التعليم ، فهو فن المعلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية ،

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — فصل ٣١ — س ٨٨ أ ، المقالة الثانية — ف ٨ س ١٠٠ ب . ويشير ابن سينا في كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبة فيقول « ولا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تسلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون بعونتها على جهة غير جهة المعونة في التعليم . وتلك الأعوان (هي) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان في الحيوان كله أو أكثر » .

كتاب البرهان الحاشية (الفن الخامس — المقالة الرابعة — الفصل العاشر) س ٢٠٤

ويستطرد في استدلالاته بعد ذلك على أساس يقيني كالحندسي ، مبتعدا بذلك عن طريقه الجدليين في طرح الأسئلة ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة في البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم . إذ أنها ستكون في هذه الحالة نتائج لأفيسة وهكذا إلى مالا نهاية مما يجعل البرهان ممتعا ، ولهذا يتعين - لكي يصبح العلم ممكنا - أن نحصل على مقدمات لا نفتقر إلى برهان وليست موضوع علم كيف نكتشف هذه المقدمات ؟ ان الجدلي أو السفسطائي يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية .

فكيف نطلب هذه المقدمات ؟ وأين نحصل عليها ؟ ونجد الرد على هذا التساؤل في فلسفة أرسطو وعلى الأخص في الميتافيزيقا (١) .

٦ - الجدلي والغاليل :

(١) كتاب الجدلي أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعني الإشارة إلى الأمكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت في القياس أم في الاستقراء، ويقول إنها أربعة : الحد والخاصة والجنس والعرض (٢) . ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة ، فيقول إنها عشرة هي : الماهية ، والسكم والكيف ، والإضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع

(١) دراسة هذه المبادئ تدخل في مباحث الفلسفة الأولى وهي تدرس الوجود بما هو موجود ، وهذه المبادئ البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للوجود .
راجع كتاب الميتافيزيقا - المقالة الرابعة - ف ٣ ص ١٠٠٥ أ ، المقالة الحادية عشر - ص ١٠٦١ ب حيث يشير أرسطو إلى هذه المبادئ الأولية .
(٢) كتاب الجدلي - المقالة الأولى - فصل ٥ ص ١٠٢ أ وقد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع في عرضنا لكتاب المقالات .

والحال ، والفعل ، والانفعال (١) .

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة أى آراء متواترة عند العامة أو العلماء ، على الرغم من صحتها صوريا والجدل يستدل إيجابيا أو سلبيا على مسألة واحدة ويدافع عن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع فى التناقض (٢) .

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدل إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها : أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبار من يدعون العلم وأسلوب للكشف عن المبادئ الأولية فى أى علم من العلوم (٣) .

(ب) أما كتاب (الاغاليط) فهو كتاب ينقد فيه أرسطو الحجج السفسطائية ، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات فى القياس فى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته أو تكون غلطا أو مغالطة (٤) وثبت أشياء خارجة عن القياس مثل : تخجيل الحصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به وقطع كلامه ، والإغراب عليه فى اللغة ، واستعمال مالا مدخل له فى المطلوب - وما يجرى مجرى ذلك (٥) .

(١) المرجع السابق - المقالة الأولى - فصل ٩ - س ١٠٣ ب
“ . For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories . . ”

(٢) المرجع السابق - فصل ١٠ - س ١٠٤ أ

(٣) المرجع السابق - فصل ٢ - س ١٠١ أ

“ . . . We must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three - intellectual training - causal encounters, and the philosophical sciences ”

(٤) الاغاليط السفسطائية - الفصل الثانى

(٥) المرجع السابق - الفصل الثالث - س ١٠٣ ب

ويختتم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمى مبنى على أساس العلم السابق ، وأن العلم أو الفن يوضمان بالتدريج شيئاً فشيئاً فيظهر الجديد على أساس من القديم ، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة في مؤلفاته ، فتراه يحصى المحاولات السابقة في كل علم أو فن يتعرض له .

٧ - وأخيراً فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطى عرضاً موجزاً ، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تنسجم له صفحات كتاب في تاريخ الفلسفة ، فبقى الكلمة الأخيرة في هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة . إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطى إنما ترجع في أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون ، وأنه ليس صحيحاً ما يذكره أرسطو عن نفسه في آخر كتاب « الاغاليط » من أنه واضح المنطق بجمليته ، وإنه لم يسبق في هذا الميدان (١) . إلا أن يكون معنى ذلك ، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصورى وصاغها على هذه الصورة النهائية التى وصلت إلينا ، وكانت مشكلاته قد تفتحت في وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو . وربما جاز لنا أن نحدد إرماصات هذا المنطق العقلى ، فى التزام الفكر اليونانى منذ نشأته بفكرة « اللوجوس » .

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية :

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة ، وقد تكون الحركة تامة أى « بالفعل » ، وقد تكون مجرد استعداد أى « بالقوة » .

وغاية العلم الطبيعي المعرفة (١) ، أو بمعنى آخر العلم الطبيعي علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً عقلياً وليس العلم الطبيعي كالأخلاق مثلاً التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث — فيما يختص بالعلم الطبيعي — عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى قيدخل إذن فى هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها .

ولإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعي والعلم الرياضى ، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعي الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملبوسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة ، نجد العلم الرياضى مجرد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى ، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة ، فكان العلم الرياضى

(١) كتاب الطبيعة لأرسطو — الكتاب الثانى — ف ٢ ، ٣ ص ١٦٤ ب سطر ١٧ .

يُدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة في الحركة ؛ بينما نجد العلم الطبيعي يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة ، ويستعرض العلل المادية والصلابة واللينة والحرارة والبرودة ، فهو ينظر في مادة الموجود الطبيعي وفي صورته ولكنه لا ينظر في صور الموجودات منفصلة عن مادتها ، فهذا النوع من الصور المنفردة أي المقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة) .

ويضع أرسطو تعريفا للعلم في المقالة الأولى من كتاب السماء الطبيعي فيذكر
« ان العلم هو معرفة العلة والمبادئ والأصول » (١)

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعي فإنه يتعين علينا البحث عن المبادئ والعلل والأصول الطبيعية التي تصدر عنها الأشياء في الطبيعة. ونحن حينما ندرس أي علم نستقصي أولا تاريخ المحاولات السابقة في ميدان هذا العلم ، وقد فعل أرسطو ذلك فاستقصى المحاولات الأولى في تاريخ الفكر الطبيعي ، ولهذا نجد أنه يخلص آراء الطبيعيين في المدارس السابقة على سقراط ، ويقول : إن هؤلاء على أربعة أصناف والقسم الرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين :

١ - نقد مذهب الايليين :

أما الرأي الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأي بارمنيدس وميليسوس (٢)
أي أنه موقف المدرسة الإيلينية ، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ١ - ص ١٨٤ .

(٢) المرجع السابق - الكتاب الأول - ف ٣ - ص ١٨٦ .

ساكن متناه على رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس .

ولستعيد عبارة بارمنيدس في هذا الصدد وهى القائلة : بأن الوجود موجود
واللاوجود غير موجود ، ، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود .
ويمكن تفسيرها على ضوء ما ذكره من : أن الوجود واحد ساكن وأن كل
ما خلا هذا الواحد الساكن فهو غير موجود ، .

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس - على
حسب رأيه - يجعل الطبيعة كلا واحدا ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا
فيها من كثرة وتغير ، ولم يفتن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجرد من
الموجردات الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة
الذهنية متحققة في الخارج كما هى في الذهن ، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة
موجودة في الخارج ، ولا يمكن أن يقال أنها واحدة ، أى أنها تشكل شيئا أو
موجودا واحدا وذلك رغم اشتراكها في صفة الوجود الواحد ؛ إذ أن صفة
الوجود وحدها لا يمكن أن تكون أساسا لوحدة الأشياء جميعا ، وقد يمكن على
رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى : أن ما مجرد الذهن من الوجود
- من حيث أنه موجود - هذا المعنى واحد ، أما غيره من صفات الشيء وأحواله
فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة . فإذا
قلنا على رأى بارمنيدس : إن الوجود واحد فعنى هذا أن الواحد شئشمل على
متناقضات كثيرة ، فكان الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والأسود ،
والحار والبارد ، والخير والشر ، والحكم والكيف ، والإنسان والفرس ،
والجوهر والعرض ، ويكون معنى ذلك أننا سنتهى - عن طريق هذه

الوحدة المزعومة — إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى منصل إلى عدم الوجود .

يرد أرسطو رداً ليس في فقرة رده السابق ، إذ أنه يصطنع هنا طرفاً من مذهبه بكمادته ، فهو يستخدم فكرة المغالاة التي أشار إليها في المنطق فيقول :

إن باريمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود ، وربما كان قوله هذا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً يكون موجوداً من وجه آخر . أى من حيث العرض مثلاً أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر ، وأتينا إذا طبقنا المقولات على الجواهر (١) المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة . بحسب طبيعتها ووجودها الملموس ، فإننا نطلق مثلاً لفظ « الجوهر » على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة ، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة السكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلاً :

إن كيفية الأبيض وجود بالنسبة للإنسان ، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود ، وكذلك قد يكون أصفر ، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجوداً بالنسبة لجوهر الإنسان ، ولستكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك ، ولهذا فإن كيفية « الأبيض » تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس ، وهنا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر ، وهذا يعني أنه

(١) المرجع السابق - الكتاب الأول ص ١٨٦ ب .

لا توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس ، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدها .

وإذا تناولنا المقدار المنقسم ، أى أى مقدار كى من الممكن تجزئته ، كقedar من المعدن مثلاً ، فإن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بانقوة ، وذلك بسبب قابليته للانقسام ، فكيف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى واحد على الإطلاق ، أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول : إن الماهية واحدة ، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً ، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله : « إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية — أى ماهية أى شئ — إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات ، وبمجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يعملون من المثال الماهية الأولى للأشياء ، ويحصلون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل .

٢ - نقد مذاهب الطبيعيين الأوائل :

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين (١) فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس ، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار . ويرد عليهم بقوله : إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة — من عنصر واحد — يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض . والواقع أننا نرى الأشياء

(١) المرجع السابق — الكتاب الاول — ف ٤ — ص ١٨٧

متمايزة في الواقع تمايزاً جوهرياً ، وأن الاختلاف الشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهرى لا عرضى ، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعاً إلى عنصر واحد نفس به تسكينها الطبيعى ، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدأ التفسير الطبيعى

٣ - نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين :

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئدة الثالثة ، تلك التى ترى أن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد . ومنهم انبأ ذو قليس ، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله : إن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن فى نفس الوقت قد ييطل وحدة الجسم الطبيعى ، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالسكان الحى هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسبي مرسوم وليس إلى مالا نهاية ، فيتخذ الجسم شكلاً معيناً فلا تنمو النملة - مثلاً - فتصبح فى حجم الفرس . وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكها بل هو النفس . . ففى التى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده .

ثم إن المبادئ الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا ، كان التغير كله عرضياً لا جوهرياً ، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث فى حالة السكون والفساد هو تغير جوهرى .

وبعد أن استعرض أرسطر آراء الطبيعيين وفندما نجده ينتجه في قوة إلى
رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعي إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام
وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد رداً على الطائفة الرابعة وهم «الدويون» .

مبادئ التفسير الطبيعي : الهيمولي والصورة والعدم : -

ونجد أرسطر بعد ذلك يدافع دفاعاً شديداً عن وحدة الجسم الطبيعي
ويدلل على أنه موجود حقيقي وأنه واحد في الوجود الخارجي ، ويحاول أن
يضع مبادئ ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، هذه المبادئ الثلاثة
يضعها أرسطر وضعاً ولا يشتقها من الوجود التجريبي ، بل يمكن أن تعد
كفروض غريبة أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها ، فهو يقول : إننا
إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكي يتم أى تغير - وهو
يعنى التغير الجوهرى الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة
موضوع للتغير وهو «الهيمولي» ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالاً من حالة
لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب
أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى
أرسطر هذا المبدأ «بالعدم» . وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذى
يتم به التغير والذى ينتقل من الضد لل ضد ، هذا المبدأ الثالث هو
«الصورة» .

فكان لدينا مبادئ ثلاثة يفسر بها الوجود الطبيعي : أولها الهيمولي :
وهى موضوع التغير ، وثانيها العلم ، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة
أخرى ، ولا يمكن تحديد هذا العلم ، أما المبدأ الثالث فهو الصورة (١) .

(١) المرجع السابق الكتاب الاول - ف ٨٤٧ - س ١٩١ أ ، ب .

(١) الهوى : موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هي شبيهة بفكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العاء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام ، وكذلك فإن الهوى ليست ماهية أو كمية أو كيفية ، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبداً أن تكون ثمة هوى بدون صورة ، وهذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين . فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهوى الأرسطية . وتكلموا عن عالم الهوى وعالم الصورة ، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هوى للأرواح كما أن ثمة هوى مادية ، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهوى روحانية ، هذا عكس ما أراده أرسطو ، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهوى بدون الشكل المادى الذى تعينها به الصورة .

(ب) أما الصورة فهى كال أول للهوى ، أو هى فعل أول للهوى ، أو هى أيضاً تحقق بالفعل لها . وتكون الهوى بالقوة ، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهوى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهوى وتعينها كموضوع .

ونحن نجد أن هذين المبدئين ، أى الصورة والهوى ، نجد أنهما يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذين المبدئين ناقص فى ذاته مفقود إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر فى الواقع ، وكل ما يمكن أن نفعله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلين فى الذهن فقط ، والتصور الذهنى غير الوجود الواقعى ، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس ، وعلى هذا فإنه يتعذر - حتى تصوراً - أن نقول

هوى أو صورة منفصلة ، فلا توجد هوى منفصلة أى مفارقة للصورة ، أو صورة مفارقة للهوى فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو فى حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد . ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصورة المفارقة أصلاً بذات وهى تلك الصور المعقولة التى ليس من طبيعتها أن تحدد بأى هوى مثل : صورة الله والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصورة المفارقة هى التى لا يمكن تصورهما متحدة بهوى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لا توجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة للمعقولة التى أشرنا إليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية أفلاطون فى المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلاً فى عالم المثل المعقولة أى معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذى قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهى عند أرسطو صورة فى هوى لا يمكن أن تنقل عنها ، بينهما هى صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون ، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالى القول بمشاركة المعقولات فى المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهوى .

القول والفعل :

تبين لنا إذن أن الصورة والهوى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعى ، فالصورة هى الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات ، وهى لا تنحل أبداً إلى وجود آخر ، وأما الهوى فهى التى تكون دائماً موضوع التغير . وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعى لأنها فعل ، أما الهوى فهى قوة ، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكما لها

والقوة نقض بالنسبة للفعل . وفي مذهب بسم بالأزلية وقدم العالم ، كذهب
أرسطو ، لا بد من أن نفترض دائما تقدم الفعل على القوة بالمرتبة .

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتي القوة والفعل عند أرسطو ، إذ أنهما
الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية ، بالإضافة إلى فكرتي الصورة
والهيولى ، فالصورة والهيولى سوى مظهرين لفكرتي الفعل والقوة .

فما حقيقة الفعل إذن عند أرسطو ؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هي كنسبة المستيقظ إلى
النائم ، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين ، أو كنسبة الشيء التام إلى الشيء
غير التام ، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر
والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيهما هي : الرؤية للمبصر
والصورة للتمثال .

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر ؛ فكل منهما يمثل
دور القوة لشيء موجود أو في الشيء الموجود ، ويقول لنا أرسطو : إنه
ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة ،
بل هناك على الدوام حركة ديناميكية في الوجود تتمثل في استمرار الخروج
من القوة إلى الفعل بصدد كل شيء في الوجود أو كل حالة في الوجود ، ولا
يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة : منها أن يكون
خروجه من القوة بتأثير شيء يكون بالفعل . ولا يمكن أن يقال عن الفعل
إنه تمام للشيء وكاله إلا إذا صحبته صفة الاستمرار والجرهية بالنسبة
للشيء ، فالرؤية مثلا وهي فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية

لها ، كآلة عضوية ، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية ، ولا يعنى ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين ، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين ، وأنه تمام لها ويكافئ لها . وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل ، والحدس العقلى فعل ، لمثل ما ذكرنا من أسباب ، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود ، أو للشيء المتعلق به . ويجب علينا أن نميز بين الفعل ، على هذا النحو — ذلك الذى يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود — وما نسميه بلفظنا الدارجة ، فعلا ، وهو فى حقيقة أمره حركة وعمل ، إذ أن الموجود يتخذ فيه هيئة جديدة فى كل لحظة . وإذن فالفعل عند أرسطو هو الوظيفة الجوهرية للموجود ما بالفعل ، وهو الحالة النهائية التامة والسكاملة التى تتعين بها الحدود الممكنة لتحقيق الشيء فى الوجود . وإذا كان الفعل هو تمام تحقق الماهية فى الوجود فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل ، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها ، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة .

وإذن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل (١) ، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه وميزاته التى لازمته منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد .

(١) Entelechie تمام تحقيق الشيء — الاتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة ، وعلم الطبيعة عنده سورى محض لأنه يقوم على ماهيات ثابتة ، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات . ولكننا نحمد أرسطو — فى دراسته للتاريخ الطبيعى — يقول بتطور الأحياء على طريقة التطورين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات .

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص ، فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية . بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى شيء جديد . وإذا فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل ، وذلك لأنها طبيعة الشيء اللاحقة به منذ ميلاده أو إنجاده ، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فى لا تقبل زيادة أو نقصاً . فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلاً تلك التى يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف .

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها ، ما من شأنها أن تجعل الموجود يستمر فى الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود ، أى أن الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشيء وتحقيقه كفعل .

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى — فى حالة الكون — على أنه ينطوى على حدوث ماهية جديدة — لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل — فى هبولى معدة لاستقبالها ، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو . فليس الموجود بالقوة — وهو المادة الهبولى — سوى مجرد إمكان لتحقيق الشيء فى الوجود فالهبولى إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التى يجب أن تتحقق أو تعد لكي تظهر الصورة .

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعین قبل المحدود أو المعین ، فأى شيء فى الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل ، هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى نرى أن

موقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأي موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة في الطبيعة وغير جديدة ، في هيولى يفترض أنها موجودة أيضا في الطبيعة وغير جديدة ، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة ، هيولى لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للفساد) .

تقدم القوة على الفعل :

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل . . فهل تتقدم القوة على الفعل في الوجود ؟ أم أن الفعل هو الذى يسبق القوة ؟ والإجابة على أى من الناحيتين إنما ترسم لسقا معنا للوجود : فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التى يتصف بها الوجود عند أرسطو ، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك « تجميد » الموجودات وانتفاء التغير . والحل الأرسطى لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذى أشرنا إليه وهو أن أى شئ بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شئ آخر بالفعل ، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشئ نفسه يوجد بالفعل أولا ، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك ، بل يعنى أن شيئا آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة : —

١ — يعنى بالتقدم : السبق من الناحية المنطقية .

٢ - ثم يعنى به : الإبرلية من الناحية الزمنية :

٣ - وأخيرا التقدم من الناحية الجوهرية .

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو ، أن فكرة الوجود بالقوة تتضمن في ذاتها فكرة الوجود بالفعل .

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن ثمة شيئا بالقوة لا ينتجه إلى الفعل ، أو كما قلنا يدخل الفعل في مفهوم القوة كضد له . وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا ، ولكن هذا التقدم المنطقي لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلي للموجودات ، ودخول الفعل في مفهوم القوة كتصور ذهني لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة ، وخصوصا في مذهب كذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقاداً مرأ ، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية ، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها في الواقع ولا حقيقة لها أصلا ، لأنها ذهنية فحسب ، فسكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله في مفهوم القوة كأمر متصور ذهني فقط ، وهو الذي يقرر أن الأمر الذهني لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً ؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا ، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى ، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود ، أى يولد عن بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل ، وإذن فالوجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هي قوة جوهرية بطريقة ما ، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة ، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها ، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة هي فعل ، هي الجوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشيء الموجود ولهذا فهي متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة ، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه « التقدم بالمرتبة » . ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم الزمنى ، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة : الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتبية ، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح .

وقد اتهم أرسطو معارضيه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته فى القوة والفعل ، وهو يقول بهذا الصدد : إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام (١) ، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شيء يصدر عن الظلام — وهذه إشارة إلى فكرة الماء أو الكاوس chaos الأفلاطونية ، كما وردت فى محاورة تياوس — أو اتبعنا رأى الطبيعيين ، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة ، فثمت نفس الصعوبة التى سنقابلها . وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة ، بينما يقرر

أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد ، بل هو وجود واقعي محدد
لوجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيوولى ، فليست المادة كما بينا عدم تحديد
مطلق ، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كالا (١) .

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العلم
الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لاثميننا مطلقا) فإنه لم ينجح فى تبرير الوجود
الواقعي المشخص ، ذلك الموجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون
المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية المالموسة ، وإنما يرجع السبب فى ذلك
إلى تمسكه بتقديم الفعل على القوة جوهرىا ، الأمر الذى سينتهى به - فى سلسلة
صاعدة وبصدد كل موضوع - إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما
بالفعل وهى العقول المفارقة ، فكان منطق مذهبه يقضى به حتما إلى ما يشبه
المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثرا عليها الوجود المشخص الملموس
والحقيقة أن مبادئ التفسير الطبيعى عند أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى
هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق
مع المذهب الأرسطى .

العلل الطبيعية :-

يفترض أرسطو وجود علل أربع هى المادة والصورة والحركة والغاية ،
وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهى : العلة المادية
والعلة المحركة أى الفاعلية والعلة الصورية ، فى مجموعة واحدة ، وأما العلة
الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها الهدف النهائى للفعل . وقد تبين
لنا الارتباط الجوهرى بين المادة والصورة ، وسنرى كيف أن المبادئ

(١) كتاب الطبيعة ص ١٩٤ ب

الأساسية للعلم الطبيعي تشير إلى هذا الترابط الأساسي بينهما ، فإننا نتساءل
عن سبب حصول صورة بعينها في موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات
الأخرى ، إذ كيف يتحول المعدن الأصفر فيصبح تمثالا ، وكيف يشفى
المريض ويصبح سليما معافى ، وكيف تتحول الفضة وتصبح نقوداً أو
كأماً ؟ .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة في هذه الحالات هي : المعدن الأصفر
وجسم المريض والفضة ، وهذه هي العلة المادية التي تفسر تساؤلنا عن مم يتكون
الشيء ؟ أى عن المادة التي يتركب أو يصنع منها الشيء ؟ فإذ الشيء إذن هو التي
يتضمنها مفهوم العلة المادية (١) عند أرسطو .، وهى أول أنواع العلل التي
أشرنا إليها . أما العلة الثانية العلة الصورية (٢) أو الصورة أو النموذج أو
المماثلة . وبالنسبة للأمثلة التي ذكرناها تكون العلة الصورية (٣) هى فكرة
المثال الموجودة في ذهنه عن التمثال ، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة ،
وفكرة صانع الكأس عن هذا الكأس ، قبل صنعه ، أما العلة الفاعلية أو
المحركة فهى التي تشير إلى الفاعل : كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة
للمثال وكالآب بالنسبة للطفل .

أما العلة الغائية (٤) وهى رابع أنواع العلل ، فهى الحالة النهائية أو التامة
وهى التي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل ، وذلك كالصورة

-
- (١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — س ١٩٤ ب — سطر ٢٣ — ٢٦
(٢) " " " " " " سطر ٢٧ — ٢٩
(٣) " " " " " " سطر ٣٠ — ٢٩
(٤) " " " " " " س ١٩٤ ب — س ٣٢ — ٣٥ وكذلك س ١٩٥ أ ب

النهائية التي يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً ، وكصورة
الصحة التي يتحول إليها السكان المائل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب
أرسطو لنا مثلاً آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول : إن الصحة هي
سبب التزده ، فإننا إذا سألنا الشخص الذي يتزده عما يهدف إليه من قيامه بهذه
الرحلة ؟ فإنه يجيبنا على الفور بأنه يتزده لكي تكتمل صحته أى أن الصحة هي
الغاية أو السبب في التزده .

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلة تتعدد في الشيء الواحد ، ففي التمثال نجد
التمثال علة فاعلية ، والمعدن علة مادية ، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية ،
وصورة التمثال النهائية هي علة غائية . ومهما يكن من شيء فإن هذه العلة التي
أشرنا إليها تقع في أربعة أنواع ، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة
للقطع ، ويعنى أرسطو بهذه الإشارة ، أن الحروف هي علة تكوين المقطع أو
تركيبه ، وكذلك فإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة ، كما أن
النار والعناصر الأخرى هي أيضاً علة تركيب الأجسام . وعلى الجملة فإن الأجزاء
تعتبر عللاً بالنسبة للكل الذي يتكون منها ، تماماً كما تعتبر المقدمات في
الاستدلال علة للنتيجة . وهي تعتبر كذلك لأنها تبين لنا ما يتكون الشيء ، أى
أنها تشير إلى المقوم المادى له Substratum . أما المقطع الكلامي نفسه ،
والشيء المصنوع ، والجسم ، فهي تشير إلى نوع آخر من العلة وهو العلة
الصورية ، فالجسم مثلاً هو الصورة التي تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر في
« كل » ، بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجزاء أو العناصر ليست هي
المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذي يستخدم العناصر وشكلها
بحسب ما لديه من فكرة أو صورة ، وقام بصنع الجسم ، وذلك كما هو الحال

بالنسبة لبذر البذور والطبيب وللأدب ، فكل منهم أيضا يعتبر فاعلا بالنسبة للنبات والصحة والطفل على التوالي .

الواقع أن أى علة من هذه العلة تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء . ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية ، أو الخير ، (١) أى العلة الغائية ، تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلة الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها ، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلة ، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلة ، وسيوضح دور العلة الغائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة . على أننا نستقنى بالإشارة هنا إلى أن كل « فاعل » ، إنما « يفعل » لغاية يتوخاها من فعله . وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للوجودات الطبيعية . « فالغاية » مبدأ أساسى فى الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة ، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادئ التسكرين الطبيعى المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلة المادية وحدها مما أدى إلى تخطيطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود .

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله ، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية ، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للوجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة . ويمزى الفضل إلى أرسطو فى أنه كان أول من فصل القول فى علل تكوين الموجود الطبيعى . وقد ميز بينه وبين غيره من

(١) يقول أرسطو فى هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ أنه لأنه لا يهتم كثيرا أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهرى ، ، وهذه إشارة الخير بالذات عند أفلاطون وكيف أن الخير الظاهرى هو مجرد خير سطحى وهمى وكاذب حسب تفسير أفلاطون ، أما بحسب أرسطو فإن للخير مفهومًا واحدًا سيشرح إليه فى دراسته الأخلاق .

موجودات الصناعة : ففى الموجودات الطبيعية كالحوانات والنباتات ولعناصر
نجد ، الطبيعة ، مبدأ أو علة للحركة والسكون ، أى أن هذه الأشياء الطبيعية
حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون . بينما موجودات الصناعة والفن :
كالسرى والتمثال والصور المرسومة ، غير حاصلة على مبدأ مغروس فى ذاتها
كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية . ولهذا فإن المبدأ الخاص بأشياء الصناعة
والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها ، وذلك لأنه موجود فى شيء آخر خارج
هذه الأشياء . فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة للسرى ، هو التجار ، الذى صنعه .
وكذلك ، المثال ، يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال ، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ
صورة و تمثال ، معين ، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون
تعبير ، إذا لم يتدخل المثال فينشئ منها تمثالا . والفرق بين موجودات الطبيعة
وموجودات الفن ، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام
قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها . أما فى موجودات الفن
والصناعة فإن القوة الفاعلة تكون خارجية وغير حالة فى الشيء المصنوع بحيث
تتفصل عنه بعد إنجازة .

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى فى الموجود الطبيعى علاقة
داخلية حالة ، أما فى الموجود الصناعى فهى علاقة تفرض من خارج أى بتأثير
« فاعل » خارجى .

العلية وحالاتها : Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع ، إلا أن هذا
التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها ، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام

هذه العلل من حيث حالات استخدامها ، أى من حيث أوضاع (١) استخدامها المختلفة ، إذ أن العلة . تؤخذ بمعان كثيرة ، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر ، وما هو منفرد وما هو جنس ، وما هو بالذات وما هو بالمرض ، كما نقول مثلاً إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال ، وكون بوليكليتوس هذا مثلاً علة أخرى ، إذ أنه حدث عرضاً أن هذا التمثال يدعى بوليكليتوس ، وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد . والعلل أيضاً إما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأخيراً فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية ، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل (٢) .

ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا :

١ - أن العلة الجزئية التي تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث في نفس الوقت مع معلولاتها .

٢ — أنه يتعين أن نصل دائماً إلى أكثر العلل سموا وكلا.

وأخيراً فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناساً ، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائماً جزئية . وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة ، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل .

هذه إذن هي الأوضاع المختلفة التي تستخدم فيها العزل ، ونجد هذه الحالات في كل نوع من أنواع العزل الأربعة .

(١) المرجع السابق — الكتاب الثاني — ف ٣ — ص ١٩٥ أ .

(۲) ، ، ، ، ص ۱۹۵ پ .

(١) الصدفة والاتفاق :

بعد أن فصلنا القول في العلل وأنواعها وحالات استخدامها ، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة ؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأى معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا في الفعل مع العلة التي ذكرناها ؟ . ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شيء آخر غير الاتفاق ، أم أنهما شيء واحد ؟ . وسيتضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى .

إن البعض — كما يقول أرسطو (٢) يشك في وجودهما ، فيقال أن أى شيء لا يحدث صدفة ، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التي نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق . فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقي بشخص كان يرغب في مقابلته ، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان ، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهي رغبته في إنجاز بعض أعماله ، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التي نرجعها عادة إلى الصدفة ، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيداً فسنجد عللا لهذه الأحداث .

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدوا الصدفة علة رغم تعدد ما أورده من علل للطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك .

(١) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦ أ

وقد يبدو هذا الموقف غريباً سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمداً أو عن غير عمد ، لا سيما وأنهم كانوا يستخدمون الصدفة ، أحياناً ، وذلك مثل ما فعله أنباذوقليس ، الذى قال : بأن الهواء لا ينفصل دائماً ويرتفع إلى المنطقة العليا ، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة منتظمة أى أن ذلك غير مطرد الحدوث ، فقد يرتفع الهواء أحياناً إلى أعلى وقد يهب أحياناً أخرى في إتجاه آخر .

يقول أرسطو : « وعلى أية حال فإن أنباذوقليس يذكر في كلامه عن التكوين الطبيعي أنه يتصادف أن يهب الهواء إلى أعلى في وقت ما ، ولكنه غالباً ما يهب في غير هذا الاتجاه . »

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنباذوقليس تتكون عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن أنباذوقليس في نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعي ، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدئين آخرين هما المحبة والكراهية ، ولا يتفق القول بهذين المبدئين مع القول بالصدفة كبداً للطبيعة .

ويستطرد أرسطو في عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء ، فيذكر أن فريقاً منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق ، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذرى ديمقريطس ، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سبباً في انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن ولكن

الأمر الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو ، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك ، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون عللا مماثلة للسماء ، بل يذكرون أنها هى والموجودات الأكثر ألوهية ، تصدر عن الصدفة ، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل (١) . ففى عالم السماء لا يصدر أى شيء عن طريق الصدفة ، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول .

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر فى العقل الإنسانى لأنها شيء إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة .

الصدفة : (٢)

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التجديد ؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح فى إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية ، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى . الواقع أن الحوادث والوقائع التى تحصل دائما وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة . ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناء أو نادرا ، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة . ومن الحوادث ما يحصل بصدد شيء معين وبعضها الآخر لا يحدث

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ ب .

(٢) المرجع السابق - نفس الموضوع . س ١٠ وما بعده .

بسبب أى شىء ، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه ، ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شىء معين ، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التى تكون استثناءاً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الغائى ، وهذه الحوادث أو الوقائع التى تحصل بسبب شىء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة . أما إذا حدثت عرضاً فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة . ويمكن فى هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول : علة بالذات وعلة بالعرض ، والعلّة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهى عرضية ، ولا معينة . ذلك لأن أعراض الشىء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية . وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التى تحصل بصدد غاية ما ، فإننا فى هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلاً فيقول (١) :

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالمدين عفواً ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدفة ، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لسكى يلتقى المدين بل أن لقاءه العرضى معه جاء نتيجة للصدفة وحدها ، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره ، وبقصد تحقيق هذه الغاية أى تقاضى الدين ، فإن هذا لا يكون صدفة . فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هى علة بالعرض ، بمعنى أن العمل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم يقصد حصوله أصلاً ، فهذا مجرد تقابل عرضى بين الفعل والنتيجة . وتحدث الصدفة استثناءً وهى خاصة

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ أ .

بالأمور الإنسانية التي تختمل الاختيار ، وذلك على العكس من الاتفاق
إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد ، ومن الكائنات الحية
كالحيوان والطفل .

وينبئ أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءً فإن العلة التي
تسبقها يجب أن تكون لا معينة ، وينطبق اللاتعيين أيضا على الصدفة نفسها .
ويجب أيضا ألا نقبل الرأي القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة ، ذلك أننا
قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هي التي تدخل في
نطاق الصدفة ، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للأشياء
أو لا تكون علة لأي شيء .

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل ، لأن العقل يدخل في نطاق
الأمور التي تحدث دائما وفي الغالب بينما الصدفة تحدث استثناءً ، ما يحدث على
الدوام ، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث
باستمرار وبصدد غاية معينة (١) .

(١) المرجع السابق . نفس الموضع .

Both are then, as I have said, incidental causes.

Both chance and spontaneity — in the sphere of things
which are capable of coming to pass not necessarily, nor
normally and with reference to such of these as might
come to pass for the sake of something.

التمييز بين الصدفة والاتفاق (١)

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة في أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعاً منها . والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر في نفس الوقت أمراً اتفاقياً ، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أى أمر اتفاق لا يعتبر صدفة ، ذلك أن الموجودات التي لا تختار لا تستطيع أن تنتج أى فعل للصدفة ، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازى ، كما نقول عن الأحجار التي سبى منها المعبد إنها أحجار سعيدة ، بينما يظل ما جاورها من أحجار في الجبل موطناً للنعال . فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة ، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات . يقول أرسطو : « ومن ثم فإننا نرى أنه في نطاق الأشياء التي تحدث بسبب غاية ما - عندما تحدث أشياء دون أن ترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عليها خارجة عنها - فإننا نقول في هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية ، ونقول أيضاً إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار ، وبذلك نلحق بالموجودات التي لها هذه القدرة (٢) » .

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلاً فيقول : إن الرجل الذي يخرج للزهوة لكي يتخلص من الطعام الذي تمتلئ به أحشائه . فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء الزهوة فإننا نقول بأن زهوته كانت عبثاً (in vain) (٣) وهذا

(١) المرجع السابق .. ص ١٩٧ ب

(٢) د د .. ص ١٩٧ ب . ص ١٨ - ٢١ .

(٣) د د .. ص ١٩٧ ب . ص ٢٣ وما بعدها .

يعنى أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو النسيان من الزهرة ، أصبح لا فائدة منه ، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا ، لأن النسيان لم يتحقق . وعلى هذا فإن الأمر الاتفاق هو الحالة التى لا تتحقق فيها النسيان ،

أى تلك التى لا يحدث الشئ فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة ، وذلك فى نطاق ما لا اختيار له من الكائنات . فالحجر الذى يصيب رجلا ما ، لم يسقط له هذا الغرض ، إذ أنه سقط اتفاقا ، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار ، وفى هذه الحالة لا يقال إنه سقط اتفاقا ، وكذلك الأمر فى قطعة الصخر التى تساقطت فسدت طريق العدو فعملت بانتصار المواطنين ، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا ، لأن الحجر لم يحرّكه أحد لهذه النسيان . وإن الفرق بين الاتفاق والصدقة ليدور كثيراً فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شئ مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدقة ، بل نقول إنه ولد اتفاقا . وعلى أية حال فإن أفعال الصدقة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة ، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات . ويكون إذن معنى الصدقة والاتفاق والتقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى ، وترجع كل من الصدقة والاتفاق إلى حالة من حالات العملية التى هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل . وفى هذا النوع من العملية تقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة .

وأخيراً يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتيتان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ الأخرى (١) .

الغاية في الطبيعة : -

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات ، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو - لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعي، ذلك أننا نقابل الغائية في جميع التغيرات وفي الموجودات الطبيعية وأن أى شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما ، ولنفرض أن مسكننا ما يحدث عن طريق الطبيعة ، فإنه لا بد أن يحدث بالطريقة عينها التي يقيم بها الصانع مادام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه ، والعكس من ذلك صحيح ، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئاً مشابهاً للشيء الطبيعي فإنه يجب أن يتحرى في صنعه الغاية التي يحققها الشيء الطبيعي .

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينتج ما تعجز الطبيعة عن صنعه ، وإما أن يقلد الطبيعة ، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم إنجازها بسبب غاية ما ، فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضاً أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما ، مادام الصانع لا يفعل شيئاً غير تقليده للطبيعة أو إتمام ما تعجز عن صنعه (١) .

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة - تلك التي لا تفعل إلا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب والكنمل وما شابه ذلك تفعل عن طريق العقل أو أى قوة أخرى . وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فإننا نجد في الحياة

(١) أراجع السابق ص ١٩٨ ب .

النباتية ، أن النبات ينتج أودا كما لكي تمد الثمار بظل يحميها : فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت في لسيجه ، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية ، وفي جبذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة . ولما كانت كلمة الطبيعة ، تعني أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة هي الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم لإنجاز الشيء (١) فإذا لم تتحقق الغاية في أي موجود طبيعي كما يحدث بالنسبة للمسخ ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الغائي ؛ ذلك أن شيئاً ما لا يحدث في الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقاً . بل لابد من أن يحدث كل شيء حسب غاية معينة .

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية ، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان (٢) .

معنى الضرورة في الطبيعة :-

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة في آخر الكتاب الثاني من الطبيعة . فيستأمل عما إذا كانت الضرورة توجد في الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة . إن الفلاسفة في الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ما هو ثقيل يتجه إلى أسفل . وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة . ومن ثم فإن الأجرار وهي أناس بناء الحائط إنما توجد في أسفل وأما الطين فإنه يوجد في

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ .

(٢) د د د ص ١٩٩ ب .

أعلى لخفة وزنه عنها ، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزنا . والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما . ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما ، وهو السكن فيه ، فالضرورة هنا تأتي من الغاية وليس من الأشياء التي يبنى منها المنزل ، وهذه الضرورة هي الغاية وكذلك فإن المنشار مثلا يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما . وهو لأجل أن يكون صالحا لنشر الخشب . وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة ، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل (١) .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة في الرياضيات وفي الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريبا .

ومن الواضح أن الضروري في الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة . وعلى (الطبيعي) أن يبحث في نوعين من العلل : العلل المادية والعلل الغائية ، ولكن ميدان بحثه الحقيقي هو العلل الغائية ، ذلك لأن الغاية علة للمادة ، وليست المادة علة للغاية ، والغاية هي ما تضعه الطبيعة نصب أعينها . وفي الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفي الصحة (٢) .

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠ أ .

(٢) د د د ص ٢٠٠ ب .

الحركة :

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والملل ، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون في شيء ما بالذات لا بالعرض ، يشرع في دراسة الحركة فيبدأ في تعريفها وفي الإشارة إلى لواحقها في الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة ، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة في الجزئين الخامس والسادس من هذا الكتاب ويختتم دراسته للحركة في الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك ، فيبرهن في الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول ، أما في الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول في ذاتهما دراسة تمهيدية كقدمة لدراستهما في ما بعد الطبيعة .

وسنحاول في دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطي بحسب ورود هذه الموضوعات في كتاب الطبيعة .

طبيعة الحركة :

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة بأنها مبدأ للحركة والسكون ، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة ، وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة . يبدأ أرسطو في هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذي سيسير عليه في دراسته للحركة ولواحقها ، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغير . فيتعين وهو بصدد دراسته للطبيعة . ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان في ذلك إهمالاً لدراسة الطبيعة كلها ؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم في الأجسام الطبيعية أو في تلك الأجسام التي تتميز بأنها ممتدة متصلة ، لأنه لو كانت منفصلة بالفعل فإنها لن تكون كماً متصلاً ، ولما كان

الجسم الطبيعي المتصل يكون متناها أو لا متناها (ومعنى قوله متناها أن له مقداراً وحدوداً وشكلاً معيناً وصورة معينة : أما الجسم اللامتناهي فإنه لا يمكن أن نتصور له حدوداً أو نهاية أو صورة متكاملة) . فإن الجسم اللامتناهي يدخل في دراسة الحركة . ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فإنه يجب بحث هذه المسائل أيضاً .

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التي سيتناولها بالدراسة عن الحركة في كتاب الطبيعة . يبدأ في دراسة طبيعة الحركة في ذاتها . ويذكر أنه يجب التمييز أولاً بين ما هو بالفعل دائماً وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة . وهذا بصدد الشخص المفرد أو السكم أو السكيف . وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى ، وأما النسبة ، فهي علاقة لإضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفصل والانفعال والحرك والمتحرك (١) . ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أى شيء خارج هذه الأشياء ، ذلك أن أى تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل ، إذ أن هذه هي فقط الموضوعات المشتركة للتغير . ويحدث التغير في كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة . فالنسبة للجوهر نجد : الصورة والحرمان أو العدم . وبالنسبة للكيفية نجد : الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد : التام وغير التام ، وأما بالنسبة للنقطة أى الحركة المحلية فالتام نجد : النقطة المتجهة إلى المركز والنقطة المبتعدة عنه . أو الثقيل والخفيف . ومن ثم فإنه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود . وينظم أرسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بإيراد تعريف لها فيذكر : إنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة ، أى

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٠ ب .

أنها فعل الشيء المتحرك منظورا اليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل ، لا بذاتها ، ولكن لكونها متحركة (١) . وقدماه الغلاسفة لم يفتنوا إلى طبيعة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل (٢) .

على أن هذه النظرية التي يفسر بها أرسطو الحركة تسمح - بحسب رأيه - بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والإنفعال ، فالحركة في ذاتها واحدة ولكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك ، وتصبح انفعالا إذا نظرنا إليها من ناحية المفعول بها أى المتحرك . ويفصل أرسطو القول في نظريته هذه فيذكر أن الحركة هى التى يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل ، فكلما أمانا قبل الحركة موجوداً ساكناً ، ومعنى أنه ساكن أنه متحرك بالقوة قبل الحركة ، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل ، وفى فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينفعل بالحركة ، أما المحرك فيتملق به فعل الحركة ، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة فعل ما هو بالقوة . ولنضرب لذلك مثلاً . فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل يتحقق بالتدريج . وهذا معنى قول أرسطو : إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل ، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة ، فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضاً إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب ، ولكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة ، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن أى حركة للموجود الطبيعى إنما تكون تحقفاً فعلياً لما يسكون بالقوة فى هذا الموجود .

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠١ أ .

(۲) ، ، ، ، ص ۲۰۱، ۲۰۳، ۱

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة ، وهى
تعنى من حيث ما هو بالقوة ، فذلك يرجع إلى أن الموجود الطبيعى الذى يكون
موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه إليها الحركة ،
وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود . ويتبع ذلك أيضا
أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع
الحركة ، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا ، إذ أن الحركة النامية التى يكون
من نتائجها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بامكانيات مفروسة فى الطفل أى بقوى
كامنة فيه .

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة ،
فليست الحركة فعلا عاما ، ولسكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب
صور الجسم الطبيعى ، وحسب القوى الكامنة فيه ، فعندما تتحقق القوى الكامنة
فى الجسم وتنتهى إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعى . وهذا
المثال الذى يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة
والحركة المحلية أيضا .

ويذكر أرسطو رأيا غريبا فى تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لى تم الحركة
يجب أن يؤثر المحرك الطبيعى فى المتحرك بالتماس (١) .

(١) المراجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ :

Hence we can define motion as the fulfilment of the
movable qua movable, the cause of the attribute being
contact with what can move, so that the mover is also
acted on.

وبعد أن يعرف أرسطو مبادئ الحركة وعللها يبدأ في دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق في هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التي ترتبط بالحركة في أذهان الجمهور، وهي: اللامتناهي والمكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة :

(١) اللامتناهي : ما هي طبيعة اللامتناهي ؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهي معناه اللاتعيين، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهي موجود بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيشاغوريون وأفلاطون^(١) والفسولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ملاحظوه من لا نهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما لا نهاية، وفعل الكون الذي لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لا نهائية المصدر التي تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشيء المحدود إنما يحده شيء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد في النهاية أي حد معين، واستندوا أيضا إلى معانيثهم لحركة الفسك في تسلسل الأعداد

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٣ (أ) (إن كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة بطريقة جديدة تكلم عن اللامتناهي، وقد أقر الجميع بأن اللامتناهي شيء بالذات لا يعمل على شيء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيشاغوريين ظنوا أن اللامتناهي يوجد في الأشياء المحسوسة « لأنهم لم يحلوا الأعداد مقارئة » وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لا متناهيًا. أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أي جسم خارج السماء بما في ذلك المثل، ولهذا السبب فالمثل لا توجد في أي مكان، أما بالنسبة للامتناهي فإنه يوجد في الأشياء المحسوسة وفي الأفكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهي هما: الأكبر والأصغر) وفيما يختص بمشكلة الأكبر والأصغر عند أفلاطون راجع الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي للمؤلف «.

(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الارسطية إلى لانتهامى الاعداد تتفق مع ما ذكره ألاتون عن الثنائى الاعدود The Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللانتهامى أى قبول المسدد لمبدأ اللانتهامى بينما يشير ألاتون الى أن مبدأ اللانتهامى متحقق بالفعل فى الثنائى الاعدود (راجع كتاب تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الاول للمؤلف) .

إذ أنه في هذه الحالة سيتحقق بالفعل ، ويصير محدوداً فنعرف صورته ومشكله ، فإن كان من الجواهر المفارقة فإنه سيصبح غير منقسم ، وإن كان من الأجسام الطبيعية أو الرياضية ، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ يصير متناهيًا . فليس اللامتناهي . إذن مركبا بالفعل كما ادعى القدماء ، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسار اندريس من صفات سامية إذ أنه مضاف لما هو تام وكامل ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه . وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهي في الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ . وكذلك يمكن أن نرفض البراهين الخاطئة التي وضعت للتدليل على وجود اللامتناهي بالفعل (١) . فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه ، ومن ثم يمكن عبور المسافة التي قال زينون عنها أنها لا متناهية في الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها في نظره .

٢ - المكان :

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهي الذي يتعلق بها تعلقا ذاتيا من حيث أنه كم متصل ، يبدأ أرسطو في استعراض اللواحق التي تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان . فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده ؟

يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر ، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل ، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله ، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان .

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢٠٢ (أ) ، (ب) - ٢٠٨ (١)

يقول أرسطو بهذا الصدد ، تمت موجودات أخرى توجد في المكان بالعرض مثل النفس والسماء .. لا يوجد شيء خارج العالم كله ، وبالتالي فإن جميع الأشياء توجد في السماء ، لأن السماء تشمل العالم كله . ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء المماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون في الماء . والماء يكون في الهواء وهذا الأخير يكون في الإثير ، والإثير يكون في السماء ، ولكن السماء لا تكون في أي شيء آخر (١) .

(٣) الخلاصة :

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاصة بالبحث ، وذلك بحسب النظام الذي أشار إليه في مستهل كلامه عن الحركة ، فيذكر أنه من الضروري دراسة الخلاصة لأن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم ، وأن الخلاصة مكان خال من الجسم ، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة ، والتغير في الكثافة وفعل التغذية وما ينجم عنه من زيادة في الجسم (٢) .

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاصة امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمي وأن ما هو جسمي فهو محسوس ، والمكان الذي لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاصة فكان المكان الممتلئ هواء يعتبر في نظرهم خلاصة (٣) .

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملبوسة فإنه يتعين أن يكون

(١) المرجع السابق - الكتاب الثالث - ص ٢١٢ (أ) .

(٢) (ب) ص ٢١٢ د د د د .

(٣) (ب) ص ٢١٣ (أ) ، (ب) د د د د .

لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة ، وينتج عن هذا قياساً أن الخلاء هو ما لا يوجد فيه ما له وزن ، ولما كانت النقطة - وهى مبدأ الامتداد والامتداد هو مبدأ الجسمية الملموسة - لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة ، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء وكذلك الامتداد ؛ وإذن فيمكن القول - بحسب هذا الاستنتاج - أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملبوس ، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملبوس ؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقومون في تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملبوس في الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملبوسان ويوجدان في الخلاء ، وإذا كان الخلاء في نظرهم فجوة أو فجوات في الملاء فإن الجسم كله - وأساسه الامتداد - سيشتمل على خلاء في تكوينه الأساسى (١) .

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملبوس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملبوسة ؟ وهل تعتبر في نظرهم خلاء لهذا السبب ؟ إنهم يسكتون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملبوس فهى خلاء وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء .

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو الماء أقرب إلى العدم ، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقاً عن الاجسام المركبة منها ، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلاً .
ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كفارق أو غير مفارق ،
إذ لا وجود لفجوات بين الاجسام أو ثنائياها .

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتعذر الحركة بدونه . فالخلاء في نظرهم هو علة الحركة وهو الذي تحدث فيه الحركة . ولكن ارتباط الخلاء بالحركة ليس ضرورياً ، إذ أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة . وهذا ما لم يفتن إليه مليسوس (١) ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخلاء . ومن ثم فإن الوجود في نظره واحد ساكن .

ولكن الواقع أن التغير يتم في الملاء مع انتفاء الخلاء . وكذلك تحدث الحركة المكانية في الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى فجوات خلاء خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك في دوامات الأشياء المتصلة في السوائل وذلك حينما نلقى حجراً في الماء .

ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد ما يوجد في الجسم كما يطرد الماء الهواء الذي يحويه عن طريق الضغط ، (٢) .

وكذلك فانه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد إليها فحسب بل أيضاً عن طريق التغير الكيفي وذلك كما في حالة تحويلنا للماء إلى هواء . وعلى الجملة فإن القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لامتناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية . وكذلك فإن التجربة لا تعطينا أى شيء شبيه بالخلاء (٣) .

فلوجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذى يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة (٤) .

(١) م . س - ٢١٣ (ب) سطر ١٢ .

(٢) م . س - ٢١٤ (ب) .

(٣) م . س - ٢١٦ (١) (ب) .

(٤) م . س - ٢١٧ (١) .

٤ - الزمان :

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهى والخلاء والمكان يعرض لمعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان ، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات . ومشكلة الزمان من أهم المسائل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعقد مقارنة بين زماننا النفسى الشعورى وزمان الموجودات الخارجيه وحينما نقابل بين الزمان المنقضى والزمان الأبدى المطلق ، وأيضاً حينما نطلعنا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعه إلى الماضى الذى يتجه إلى الإينال فى الأندم كلما تقدمت بنا السنوات .

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله : إن الزمان غير موجود فى ذاته فهو كالحلأ ليس له وجود ذاتى وإنما يترامى لنا وجوده فى غيوض دون أن تتمكن من تعيينه وتحديدده ، فما مضى من زمان قد انقضى ، وأما المستقبل منه فإننا نجعله وما نسميه حاضراً فإنه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول عنه فيها لأنه حاضراً ويتحول فى الحال إلى ماضٍ - وإذن فأجزاء الزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل ، إن هى إلا أقسام اعتباريه لا وجود لها فى الحقيقة (١)

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أى أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل ، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له فى ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو أو أن يتغير من شئ إلى شئ آخر ، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحصر دون رجعة ، فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة ، وهو بجري

دافق لا يمكن إبقاؤه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ - بناء على ملاحظوه من أن الزمان في انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم . والقائل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقاً أساسياً (١) وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالاً مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان ، والزمان في كل مكان . فالزمان إذن مشترك بين الحركات وتمت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبداً عن الحركة فهو مشترك بين الحركات ، وكذلك فإن الزمان هو الذي يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها (٢) ، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطيء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة . وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية ، وتتأثر هذه الحالة بحركات الجسم ، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة ، والحركة متصلة أيضاً لأنها تتم في مكان متصل ، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذي تتم فيه الحركة المتصلة تلك التي تكون متصلة لأنها تتم في زمان متصل ، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة ، والحركة ترجع إلى المكان . ونحن نجد في كل من هذه المتعلقات الثلاث متقدماً ومتأخراً ، ولاحقاً وسابقاً ، إلا أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هي

(١) م. س. ٢١٨ (ب) .

(٢) م. س. ٢٢١ - (أ) س ١ - ٥ .

• Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion

Further • to be in time • means, for movement, that both it and its essence are measured by time .

الخاصية الأساسية للزمان ، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه ، عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، ، أو أن الزمان عدد محدود كالأشياء المحدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضاً وبذلك يمكن عدّها (١) والذي يعد هذه المراحل هو النفس، فإذا لم توجد نفس تشعر بالزمان وبعده فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها في المكان ولا يوجد ما بعدها أى النفس . والنفس هي التي تقيس الزمان وتعتبره كلا واحداً يتألف من ماضٍ وحاضر ومستقبل (٢) وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ، فهو الذي يجعله متصلاً وهو الذي يقسمه (٣) ، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان . وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمة وحدة جزئية للزمان . ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء ، وهو بالنسبة الزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال ان الخط نقطة تتجه في اتجاه معين . فالزمان إذن آتات مترابطة تعدّها النفس .

والآن معنيان : أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى الحاضر القائم حالاً، أى

(١) م . س - ٢١٩ (ب)

(٢) م . س - ٢٢٣ (أ) س ٢٠

• .. if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist with-out soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable. • .

(٣) م . س - ٢١٩ (أ) ، (ب) .

(في هذه اللحظة) و (على التو) وفي كلا الحالين لا يبقى (الآن) كما هو بل إن خاصية الثلاثي التي يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار في تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آناته (١) .

وإذا كانت الأشياء جميعاً في الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحركة للكواكب والملائكة والله ، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل في سكون دائم (٢) فكان السكون الذي أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التي لا تكون موضوعاً للتغير ، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هي ثابتة ، والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن ذكرنا . ولهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان : النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية ، وهو زمان الموجودات الخالدة ، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست في الزمان أو خارج الزمان فنقول إنها في الزمان بالعرض .

أما النوع الثاني من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنساني الذي يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أي هو الذي نعدده بالحركة ، وهو أيضاً الذي نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد ، والنفس وحدها هي التي تعد .

(١) م.س ٢٢٢ (أ) ، (ب) . . يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده .

• The now is the link of time ... (for it connects Past and Future time) . and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other) .

(٢) م.س — ٢٢٠ (أ) ، (ب) — ٢٢١ ، (ب)

والحركة التي ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة . ولكن النقلة هي الأولى بأن يعدها الزمان ، إذ أنها تتم على نحو رتيب ، وقد تكون النقلة في خط مستقيم ، وقد تكون أيضاً دائرة تستمر دون توقف ، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياساً للحركات الأخرى ، وهي أكلها جميعاً . فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة ، وبالتالي يمكن الكلام عن دورة الأشياء في الوجود . وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء في الوجود إلى تعاقب الأدوار والأحوال ، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية (١) .

ومهما تباينت الأشياء التي يشملها الزمان ويعدها ، فإن الزمان يبقى واحداً ، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المدودة .

التغير وأنواعه :

يعود أرسطو في الكتاب الخامس من (السماع الطبيعي) لدراسة الحركة بمعنى أوسع ، فالحركة عنده تعني التغير في الوجود بصفة عامة ، وهو الذي يتم من طرف إلى طرف آخر ضده ، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كوناً كتغير اللا أبيض إلى الأبيض ، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللا أسود ، ويسمى في هذه الحالة فساداً ، ولا يمكن أن تتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود (٢) .

والتغير الذي ينصب على الجوهر وهو السكون والفساد يسمى بالتغير

(١) م.س - ٢٢٣ (ب) - ٢٢٤ (أ) .

(٢) م.س - ٢٢٤ (أ) ، (ب) .

الجوهري. أما التغير العرضي ، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية (١) ، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب ، وهى النقلة والاستحالة ، والزيادة والنقصان . ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتمام حركة النقلة ، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان .

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال ، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات . فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو - كما بينا - مقياساً للحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، أى أنه أصبح متعلقاً بالحركة . وأما الإضافة فإنها لا تعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها .

يبقى الفعل والانفعال ، وكل منهما تغير لا يمكن أن تحدده مقولة بعينها ، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية ، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والسكن والكيف (٢) .

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث ، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان :

أولاً : أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة ، فهى تختلف باختلاف الكائن

(١) م . س - ٢٢٥ (ب) .

(٢) م . س - ٢٢٦ (١) ، (ب) .

ويشير أرسطو فى هذا النص الى غير المتحرك ، فيقول أنه على أربعة أنواع : مالا يتحرك أصلاً كالصوت وهو غير مرئى ، وما يتحرك بصعوبة ، وما تكون حركته بطيئة فى البداية ، وما لا يتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع ، ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة ، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب - س ١٥٠٩) .

المتحرك ، فالكانن الحى له نقلة تختلف عن الجبر ، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم ، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية ، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب ما دامت لها حركة دائرية فهى بذلك كانت حية . ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف . ثم إلى حركة دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة . ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطى على الحركة الدائرية ، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده . ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فكيف يمكن إذن أن يقال إن فى هذه الحركة انتقالاً من طرف إلى ضده ؟

ثانياً : الاستحالة : وهى التى تطرأ على الكيف كسغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض . ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفى ، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة .

ثالثاً : اما الزيادة والنقصان : فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شاباً يافعاً ، وحينما يضرر المريض لقلة الغذاء .

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية . وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عند ما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود . وليست الحركة فعلاً بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية . إذ هى فعل ما هو بالقوة ، أى شئ متحرك ، لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها . بل باعتبار هذه الصورة متحركة فحسب . وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيراً جوهرياً بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة .

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها فذلك مثلا كالطفل : فانه يكبر وينمو لانه حاصل فى جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صورته ، فاذا ماتحققت هذه الإمكانيات، أى إذا ماتحقق له هذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كتحرك أو صورة الجسم كتحرك ، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكن أى أن هذا النمو لا يستمر بغير حدود ، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم النامى . ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشيء المتحرك ، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة .

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد (١) ، فاذا تحول شيء ما إلى السواد مثلا فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود ، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيرا قبل أن يكبر ، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان فى أعلى قبل سقوطه . وإذن فكل حركة إحلال تتم بين ضدّين : من أعلى إلى أسفل ، من أبيض إلى أسود . فالحركة إحلال ضد مكان آخر . ويتعين شرط آخر فى الحركة وهو أن يدها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد . فالحركة تتم من لون إلى لون آخر ، ومن مكان إلى مكان آخر ، وليس من لون إلى مكان مثلا . وهناك ثلاثة أجناس عليا للحركة وهى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان : وتتحقق هذه الأجناس فى ثلاث مقولات — كما ذكرنا وهى المكان والكيف والكم على الترتيب (٢) وفى أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما ،

(١) م . س ٢٢٤ - ب ١٢٩ - ٢٣٩ س ١٤ - ٢١ - ٢٣٠ ب .

(٢) م . س ٢٠٠ ب .

ونهايتها التي تصل إليها هي الحصول على هذه الصفة أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللا أبيض وتنتهي إلى الأبيض ، ومن اللاموسيقى إلى الموسيقى ، فلحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هي لحظة عدم الصفة التي يكون عليها قبل الحركة ؛ وييق أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التي انتهت إليها الحركة ، ييدر أن هاتين الحالتين تتمان في موضوع ثابت لا يتغير ، له صورة معينة كالإنسان مثلاً .

الكون والفساد :

لنساءل في النهاية لماذا لم يضاف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنساً رابعاً لها . والواقع أن أرسطو فعل ذلك بادية الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأي ، ذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هي عليه ، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التغير في الحركة تغيراً بالعرض . أما في حالة الكون والفساد فالتغير (١) جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة في حالة الكون واختفاء صورة في حالة الفساد ، أو بمعنى آخر هو انتقال من اللاوجود إلى الوجود أو بالعكس ، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر ، ذلك أن الجوهر لا ضده ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة ، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدرج في الزمان أى بطريقة متصلة (٢) .

(١) التغير الجوهرى كالتغير الكيميائي الذي يحدث فجأة دون سابق مقدمات .

(٢) م . س - ١٢٣٠ أ .

أما التغير العرضي فهو الذى يتم بالتدريج وينبئ أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التى تطرأ على المادة وتعدّها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التى تطرأ على البذرة وتعدّها لاستقبال الصورة التى ستكون عليها بعد استنباتها ، فإن هذه التغيرات التى تدرسها العلوم لا تعد « كونا » ، بل هى حركات مهيّدة للكون أى لحلول الصورة ، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهى فى نفس الوقت الذى تحل فيه الصورة .

ولنعرض فى النهاية إلى البواعث التى أدت بأرسطو إلى وضع نظريته فى الحركة . ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن ندين الهدف الذى يرمى إليه من وضعه لهذه النظرية ، فقد كان (هرقليطس) يرى فى الحركة سيلانا مستمراً ، أما (بارمنيديس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالي الكثرة وأثبت بدلهما السكون والوحدة ، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيديس فقد جمعه مبدأ للعالم المعقول . ولكنه وجد صعوبات جمة يصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيديس ؛ وقد أشرنا فى كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعاً من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فى الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللامحدود . أما أرسطو فقد رأى فى القول بالتغير المستمر نفيًا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضاً نفيًا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم ، فإذا كانت متغيرة دائماً تعذر أن تكون موضوعاً لآى إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجدد فيه موضوعاً لدراسته ، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا لأن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون ؛ ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقي ؛ ومن الممكن - عن طريق الاستقراء - أن نجد في العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية للحركة ، ومن ثم فليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية ، ذلك أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما في أوقات مختلفة وإلا لما أمكن التناغم والاتصال . ونجد أرسطو يقول : إن تجربتنا تدلنا على أن التناغم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية . كل هذه الأفعال نحس بأنها قائمة ، فإذا لم يكن القول بأن الصور الجوهرية في تغير مستمر . ويلزم عن هذا الموقف نفي سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين . فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المسادة . وينتج عن هذا أن الصور التي هي موضوع العلم تكون قديمة ثابتة . وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل الغائية التي توجه سلسلة التغيرات العرضية التي تطرأ على المادة .

وإذا لم نجد أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس . وكذلك موقف أفلاطون الذي يقول بالجواهر الأزلية المعقولة . واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة . أما الجواهر الأولى فهي الصور المتشخصة الموجودة في هذا العالم . وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو في الحركة .

مصدر الحركة :

بعد دراستنا للحركة في ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقتها بالمحرك والمتحرك . وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع في الميتافيزيقا ، إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة .

إن كل متحرك لابد أن يتحرك بواسطة شيء آخر ، فللمحركة مبدأ بالضرورة ، إذ لا يتحرك أى شيء تلقائياً من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة في ذات الموجود الطبيعي ، فأصبح الموجود حاصلًا بالطبع على مبدأ حركته وسكوته ، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك . فالقانون الأول للحركة عنده ، أن كل ما يتحرك فإنما يتحرك بفعل شيء ما ، ويقضى ذلك أن ننتهي إلى ضرورة التسليم بوجود حركة أولى ومحرك أول وذلك استناداً إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية في زمان لا متناه . يقول أرسطو : إنه لما كان كل متحرك إنمّا يتحرك بفعل شيء ما بالضرورة سواء أكان متحركاً بفعل شيء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركاً بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا ، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول وإلا استمر إلى ما لا نهاية (١) .

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبتته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركاً

لأنه سيكون حينئذ في حاجة إلى محرك ، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك (١) .

يضيف أرسطو إلى هذا قوله (٢) بضرورة تماس المحرك للمتحرك ، إذ لا يجب الفصل بينهما ، ويصدق هذا بالنسبة للثقل والاستحالة والزيادة والنقصان على السواء (٣) .

ثم انه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منها نوعاً خاصاً من المحرك ، وإليهما حركة الكائن الحى ومبدأ حركته وهى النفس ، إذ أنها تحرك الجسم ، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك ، وقد تم الحركة أيضاً بين قوى النفس فتكون إحداها محركاً والأخرى متحركاً ، ذلك في حدود اتصال هذه القوى بالجسم .

أما النوع الثانى من الحركة فهو حركة الجساد أو الكائن غير الحى ، وهذه تقتضى محركاً من خارج يحرك غير الحى بحسب صورته . وكذلك بحسب الصورة التى يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم ، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء فإذا ما قبل الشيء الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها .

قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو على قدم العالم وأزلية الحركة والزمان . ويلاحظ أن معظم

(١) م س ٢٦٧ ب .

(٢) وقد أشرنا إليه في موضع سابق .

(٣) ٢٤٣ أ . ب .

الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهي ، ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أى إثباتاً لعالم قديم إلى جوار القديم الأول . ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة تشير إليها أولاً وهى قوله : إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هى دائماً لها نفس قدرتها على الفعل ، وأنها تحدث دائماً نفس معلولها ، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون في وقت ما ولم تسكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك ، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هى لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمناً ما ؛ ثم صدرت عنها حركة تسكون هى سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذى رجح في ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة في الوقت الذى أحدثت فيه ولم تحدث في وقت آخر غيره . لا بد أن ثمة مرجحاً اقتضى حدوثها في الوقت الذى استحدثت فيه بالصورة التى حدثت بها . وإذا سلنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير في العلة الأولى ، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام . وإذن فإننا نقع في تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل يحدث ، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة . واستناداً إلى هذا البرهان على قدم العالم برد أرسطو على انكساغوراس الذى ذكر أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء . مؤكداً استحالة هذا الرأي لأنه يعنى أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة ، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثة في الزمان وأن نسلم بقدم الحركة .

وكذلك يفند أرسطو الرأي القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون ، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟

وله حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيول وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والحرك والزمان .

على أنه يجب الإشارة في النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعي عند أرسطو تنجّه في تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أي قدم العالم : فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة ، وقدم الصورة الطبيعية ، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك ، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان . وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماماً مع فعل الخلق القائم على الإحداث في الزمان حسب التفسير الديني للخلق . وسنرى هل سيصلح القول « بالإبداع ، كحل وسط بين ، الخلق ، والقول « بالقدم » .

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١ - دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجردات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحى . ويفهم بما كان يقصده اليونان بلفظ psyche الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة ، وتكون دراسة النفس في نظرهم دراسة للحياة وظواهرها .

ولما كان الكائن الحى يقوم على مبدئين ، هما الصورة والهوى على رأى أرسطو وكانت النفس هى صورة هذا الكائن — وقد بينا أن العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنور والنقصان — لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم . فلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهوى .

ويدلل أرسطو على هذا الرأى بعدة أدلة منها :

١ — أن الانفعالات كالغضب والخوف لاتصدر عن النفس وحدها بل عن المركب من النفس والجسم ، ففي الغضب مثلاً نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسى يصاحبه تغير جسمى .

٣ - الإحساس : فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فائد العينين إن له قوة الإبصار ، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له .

٣ - العقل : وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل ، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم : إذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي .

٢ - كتاب النفس لأرسطو :

ونجد دراسة النفس في كتاب النفس وفي الطبيعيات الصغرى .

وقد رتب الشراح كتب أرسطو ، فجعلوا الكتب المنطقية أولاً ، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس ، وأخيراً ما بعد الطبيعة :

ولو احق كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى ، تبحت بالتفصيل في بعض المسائل الجزئية ، التي يتعرض لها كتاب النفس ، فنجد أرسطو يفصل القول في البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللس في كتاب الحس والمحسوس ، وهو لا يخرج في هذا الكتاب عن مضمون نظريته في كتاب النفس . ثم يتكلم عن قوانين تداعى المعانى وارتباطها في كتاب الذكر والتذكر . وهو يتناول أيضاً موضوعات سيكولوجية أخرى في عدة كتب ، أهمها النوم واليقظة والأحلام . وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهى في طول العمر وقصره ، وفي الحياة والموت وفي التنفس . أما كتاب النفس . فهو المبحث الرئيسى في النفس .

ويذكر لنا صاحب الفهرست ، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثامبستوس Thomastius وخصه الإسكندر الأفروديسى في نحو ١٠٠ ورقة ، وحرر

ابن البطريق جوامع له ، ونقل اسحق شرح ثامبستوس إلى العربية ، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير . وخصه فيما يعرف بالشرح الصغير ، ولكنه في تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو في النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوروبية الحديثة وظل أساساً لعلم النفس إلى عهد قريب .

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات .

المقالة الأولى : في مذاهب القدماء الرئيسية في النفس : ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً للرد عليهم .

المقالة الثانية : في تعريف النفس حسب قول أرسطو ، إنها كمال أول لجسم طبيعي آلى . . وفي دواعى القول بهذا التعريف ، ثم في الكلام عن القوى الحاسة .

المقالة الثالثة : وهي في النفس وقواها ، وفي القوى المحركة إجمالاً ، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلاطون وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام ، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسى وأفلاطون ، وكذلك فعل ابن رشد ، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو في كلامه عن العقل المنفارق ، وتفسير الإسكندر لهذا النص وإعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس . وتسميته له بالعقل الفعال ، والإسكندر رسالة في العقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا الرأى وقد حرر الفارابي رسالة في العقل نشرت مؤخراً تتضمن موقف الإسكندر هذا الذى أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبي البركات البغدادى .

٣ — مباحث عامة حول دراسة النفس (١)

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل ، وهو يضع دراسة النفس في — المرتبة الأولى بالنسبة لسائر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها : (١) — أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيراً من الدقة في البحث والاستقصاء : (٢) — أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما في الوجود الطبيعي : (٣) — أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة في ميدان العلم الطبيعي ذلك لأن النفس صورة الكائن الحى . ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس ، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس هى التعرف على طبيعة النفس ، وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم ، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام ، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه في هذه الدراسة ، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لسائر العلوم بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة . ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله : «لأننا نبحث أولاً عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شيء جزئى ، كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها . ؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا ؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أم بالجنس ؟ وهل نبدأ في البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها ؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائداً عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو في هذا البحث

أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا ؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا ييسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر ، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف أحد الجوهر بالماهية .. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس . فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر ، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم ، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن ، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن . وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم ، فمتى يحدث أى انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي ، وإذن فأحوال النفس صور حالة في هيولى ، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم ، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً ، ولذلك أيضاً كان البحث في النفس مما يخص العلم الطبيعي سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها . ويجمع أرسطو في تعريفه للنفس بين تعريف الجسدلى الذى يعرف الغضب مثلاً بأنه الميل إلى الإعتداء ، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب ، فالأول يصف الصورة والشانى يصف الهيولى . أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى . ولما كان البحث في العلم الطبيعى يتناول الموجود المسكون من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار عام النفس جزءاً من العلم الطبيعى . ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى — وكان قد ذكر هذه النتيجة في مستهل المناقشة ، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم .

٤ - في تاريخ مذاهب النفس (١)

بعد أن تسكّم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعي ، ما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار في دراسة هذا الموضوع ، يعود فيستخدم المنهج التاريخي فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه في النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو ، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحي عن غير الحي في صفتين هما : الإحساس والحركة ، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحي يتحرك ذكروا أن النفس هي الأولى بفعل التحريك ، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك ، فالنفس في نظرهم هي المحرك وهي من نفس نوع الأشياء المتحركة أي أنها مؤلفة من العناصر التي قالوا بها . فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية في جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد ، أما ديوجين وانكسائس فقد قالوا إن النفس هي الهواء وهي تعرف وتحرك ، ومنهم من قال بأن النفس ، جرم لطيف ناري الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك ، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار إثيرية وأنها في تغير مستمر وقد استند الفيلسوفون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خائفة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيون إن النفس ماء ... أما كريتييل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم . وبقي التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كانبازوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب فانبازوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر

وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس ، وقال أيضاً بالأضداد أى المحبة والكراهية ، وأن النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالإضافة إلى العناصر ، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية كرية الشكل لطيفة لكي تكون أسهل في النفاذ إلى الأشياء ، وذكروا أن النفس هي التي تتمتع بالحركة للحيوانات وهي كذلك الصفة الجوهرية للحياة ، ولكن فريقاً من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا ان النفس هي غبار الهواء ، ومنهم من قال لا بل هي التي تحرك هذا الغبار ، أما أفلاطون فينتق معهم بقوله إن النفس هي التي تحرك ذاتها ، والحركة عنده هي أهم خاصية للنفس ، وأن كل شيء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها . ويذكر أرسطو أن السبب في قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركاً إلا وهو نفسه يتحرك ، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك . ولم يفتنوا إلى أن الذي يحرك غير الذي يتحرك ، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة في النفس تلقائية وألفوا النفس بما تتألف منه المادة .

ننتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهي الإحساس الذي تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة . والإحساس طريق المعرفة فن حيث قولهم ان الكائن الحي يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشيء يدرك الشيء ، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التي تدركها . ففهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر ، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية ؛ ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية . وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه في طبيعة

العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات . ويذكر أرسطو رأياً لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه ، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلي والظن والإحساس بالأعداد . فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء . والنص الذى يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض ، وتفسيره أن نفس الحيوان بالذات ، أى نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادئ الأولى التى توجد فى عالم المثل خضوعاً للبدا القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فى عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق ، وهذه هي أصول الأشكال الهندسية أى مثلها ولما كان الجسم المحسوس الذى نقابله فى تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق ، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة فى جسم الحيوان بالذات ، أى العالم ، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم ، وشئ آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد ، فهناك الواحد وبعده الإثنين وهى تقابل الطول ، والثلاثة وهى تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق - فكان النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بأعداد ، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التى يتركب منها الجسم ، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون فى نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه فى طريقة تناول العناصر ، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة فى المادة ، وإذن فذهب أفلاطون فى نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التى تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلاء جميعاً أنكساغوراس القائل بالعقل ، والذى ميز بين العقل والنفس ، فالعقل

عنده - على عكس ديموقريطس - علة الحس والنظام ، والحس هو الذى يوحد بين العقل والنفس ، ، أما العقل عند انكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقي وغير ممتزج ، واليه ترجع المعرفة وفعل التحريك . ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى انكساغوراس هذا وسمه بالغموض ، فهو - فى نظره - لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأى علة يعرفها ؟ فقد قال بالعقل ولكنه سكت عن تفصيل أى شيء يصدد العلة وطبيعتها .

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يحدون النفس بصفات ثلاث هى : الحركة والإحساس واللاجسمية ، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التى قالوا بها ما عدا أنكساغوراس . وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التى تكون موضوعاً لأدراك الحس والعقل .

٥ - النفس ليست متحركة بذاتها : (١)

وإذا كانت النفس مصدراً للحركة - كما يذكر أرسطو - فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهى غير قادرة على تحريك نفسها ، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هى محركة غير متحركة ، تحرك الجسم المتصل بها ، إذ من المستحيل أن تكون للنفس حركة . . ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين فى موضع آخر - أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة ، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول - أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركاً .

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشيء على نحوين : فالثىء إما أن

يتحرك بشيء آخر ، وإما أن يتحرك بنفسه : —

١ — فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود في شيء يتحرك كالبحارة في السفينة ؛ فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها ؟ ولكي يجيب أرسطو على هذا التساؤل ، يفصل أنواع الحركة كما أوردناها في كتاب الطبيعة ، ويقول : إن النفس لو كانت متحركة بوحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات ، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان .

٢ — فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض ، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان ، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها .

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أي أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة ، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض .
ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كثيره من فئة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها ، فعنده أن الذرات السكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون فتدفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعني أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم ، فيتسامل أرسطو رداً على ديمقريطس بقوله : إذا كان السكون ظاهرة نشاهدها ونلصقها بالجسم فكيف يكون في مقدور النفس — أي الذرات التي تتحرك حركة تلقائية — أن تحدث السكون ؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثاً للسكون ؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفي التلقائية ويظل مع انتفاها التحريك بالطبع أو القسر .

وأفلاطون أيضاً على هذا الرأي فهو يستمر تحريك النفس للجسم تحريكاً طبيعياً ،
 إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضاً لأنها متداخلة معه ، فهو - أى
 أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقاً للأعداد المتناسبة حتى
 نحس غريزياً بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة ، وإذن
 فقد تصور النفس مقداراً .

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من محاوراته : أن
 نفس العالم من نوع طبيعة العقل ، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو
 النضجية إلا أن العقل الذى شهبها به واحد متصل كفعل التعقل وكوضوع هذا
 التعقل ، وهى المعقولات ؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار
 مع أنها شبيهة بالعقل ؟ فكأنه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه ، فهو يقول :
 إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضاً . إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان
 القولان متعارضان — ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول ،
 وهو أن النفس عقل يتحرك قائلاً : إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس
 مقداراً منقسماً فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه
 الأجزاء فقط . ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى
 موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل ، فكيف يدرك المنقسم — أى
 النفس ذات المقدار — كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات ؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن العقل وفعله وموضوعه ، فيبين لنا أن
 التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية ، وما دام هذا التعقل دائماً لازم أن
 يكون موضوعه دائماً أيضاً . ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة
 فإن العقل يستمر فى تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها .
 وعلى ذلك فإن العقل يبدو لنا فى حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو ورفاً أكثر من
 كونه حركة وهذه هى الصفة الغالبة للتعقل الإلهى .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تفتج عن موقف من يقولون: إن النفس متحركة بذاتها، فهو يذهب إن أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالفسر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها. ومن ثم فهي حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة.

ويقولون أيضاً: إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون، ويستمر في عرضه لهذا الرأي بقوله. أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلاً، وينتهي إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك بحركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالمرض حركة دائرية لأنها في العالم الذي يتحرك بحركة دائرية. وهم في بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذي جعل النفس تتحرك بحركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح.

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة، ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقول لنا إن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضروري إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون أيضاً بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذي تحل فيه: ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل في أي بدن لا في بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين.

٦ - النفس ليست ائتلافا وعددا متحركاً بذاته (١)

يتناول أرسطو في هذا الموضع من الكتاب الرد على مذهبين : أولاً يرد على أنابذوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف ، وأنابذوقليس يفسر هذا الائتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد ، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد . ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله : إن الائتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء المتزوجة ومما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هذا الائتلاف قلن يخرج عن كونه تأليفاً أو تركيباً أو مزجاً ، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد . وكان أرسطو يقول : ما الذى يدعمونا إلى تمييز نفس السكاكن عن جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم ؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح ، وكذلك فإن التحريك لا يأتى من الائتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصدر الحركة . ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الائتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل . ويفرق أرسطو بين معنيين للائتلاف :-

المعنى الأول هو تجانس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بالركب الكيمى والمعى الثانى للائتلاف هو التنااسب بين الأشياء المتزوجة والنفس ليست ائتلافاً بأى من هذين المعنيين ، لأنها ليست مقدارا وليست تركيباً لأجزاء الجسم ، إذ أنها لو كانت كذلك ففى أى جزء من أجزاء

الجسم محل ١ وأيضاً سيكون العقل على هذا النحو - وهو النفس الناطقة - مركباً . وإن تكون النفس أيضاً تناسباً في المزاج لأن التناسب في اللحم غيره في العظم مع أنها من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب في المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الائتلاف هي علة هذا المزج ، ويشير هذا المذهب صعوبات منها : كيف يمكن لنا أن نفسر الائتلاف كما يقول به أناباذوقليس فهل هو النفس أم أنه شيء آخر ينضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف - الذي هو علة الامتزاج - صدفة أم غير ذلك ؟ وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير المركب أو الممزج فلماذا تتلاشى في نفس الوقت التي يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى ؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافاً ولا يمكن أن تتحرك دائرياً بل تتحرك بالعرض ، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعني أن الموضوع الذي تحمل فيه حينها يتحرك في المكان تتحرك النفس معه في نفس المكان ، إذ أنها لا تتحرك بذاتها في المكان . ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تفضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس ، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون في النفس بل إنها تارة تنتهي إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها ، فالإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهي إلى الحركة عن طريق الحواس .

ويلخص أرسطو رده على مذهب أناباذوقليس بقوله : إن النفس لا تتحرك ومن ثمة فهي أيضاً لا تحرك نفسها ، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى

موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول : إنه فيما يختص بالفعل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً لا يخضع للفساد ، ويفسر قوله هذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوالاً للعقل بل للركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك ، أما العقل نفسه فإنه لا يفسد لأنه أكثر ألوهية ولأنه لا يتغير وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر الأفروديسي في تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق ، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس .

وينتقل أرسطو في الجزء الثاني من هذا الفصل إلى الرد على مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه ، فيرد على هذا بخمس اعتراضات .

الاعتراض الأول : إذا كانت النفس عدداً فهي إذن مؤلفة من وحدة عددية ، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة ؟ إذا أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك ، وإذن فافتراض أن النفس عدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها ، والتباين ممنوع في الوحدة المتماثلة التي فرضوها وهي العدد ، وإذن فالنفس ليست عدداً يحرك نفسه .

الاعتراض الثاني : إذا كانت النفس واحدة — وهم يقولون : إن السطح يتولد من الخط ، والخط يتولد من النقطة — فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطاً لأن النقطة وحدة تشغل موضعاً ، ويجب أن يكون عدد

النفس عندئذ في جهة ما ، أى له موضع ويشغل حيناً وهذا مستحيل فالنفس ليست جرمية .

الاعتراض الثالث : إذا طرحنا عدداً من عدد آخر ، فإن باقى الطرح يكون عدداً مغايراً للطروح والمطروح منه ، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقي بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقسام كما هو الحال فى دودة الأرض وفى فسيطة النبات ، العقلة ، .

والاعتراض الرابع والخامس : يقومان على نفس الأسس التى تقوم عليها الاعتراضات السابقة والغرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عدداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنها ليست عدداً يحرك نفسه .

٧ - فقد مذاهب القدماء فى النفس (١)

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى الفصول الأخرى ، ويستأنف الرد على زينوقراط وأبازوقليس ، فيقول رداً على الأول : إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس ، فبالضرورة لابد أن يشغل جسمان مكاناً واحداً بعينه ، ما دامت النفس جسماً . وينتهى أرسطو إلى القول : بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأفعالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قبلنا آراء هؤلاء الفلاسفة .

ويلخص آراءهم في النفس بقوله : إن بعضهم عرف النفس بأنها أولى ما يحرك ، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفها البعض الآخر بأنها ألطف الأجسام ، وقالوا عنها جميعاً إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئاً واحداً ، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس ، إذ كيف تدرك النفس مثلاً الله وهو غير عنصرى ، وكيف أيضاً تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف معين كما يقول أنبا ذوقليس ؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس ، وهذا مستحيل . والامر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذا النوع ، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية ، كما أن المقولات أيضاً وهى التى تفسر انحاء الوجود ليست عنصرية .

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلاً : بأنه حسب أنبا ذوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلاً ما دام الشئ يدرك الشئ به إذ كيف نسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية ؟ وأيضاً ليس الله حاصلاً على مبدأ الكراهية فكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها ؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحّد بين العناصر الموجودة فى النفس . ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل . وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس . ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات ، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة الى ما هو أبعد نطاقاً منها . وشئ آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير الى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها .

وينتقل أرسطو بعد نفذه لآراء أنبا ذوقليس بصدد النفس إلى استعراض آراء الأوربيين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذي قال بأن العالم مملوء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذي فسر به الموجودات مادة حية تنشأها الحياة في كل مظاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة، فقلوه: إن الآلهة منبثة في العالم يقصد به أن الحياة منبثة في الماء وفي سائر تحولاته.

وينتهي أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وإبست منقسمة إلى أجزاء لأنها إذا كانت منقسمة فما الذي يجمع بين أجزائها ويوحد بينها؟ ويظهر أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقت تبتد وفسد، فالنفس إذن هي المبدأ الذي يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحي المركب من النفس والجسم معاً.

ويشرح أرسطو بعد هذا في التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجود النفسى في النبات قائلاً: إن النفس بكاملها توجد في أى جزء يبت من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة.

٨ - تعريف النفس وقواها ووظائفها: (١)

وينتقل أرسطو في هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع

الجوهر : فالهوىل جوهر ، والصورة جوهر والمركب منها جوهر أيضاً ، ولكن الهوىل قوة والصورة كال أول . وينتهي من مناقشة معانى الجوهر الى وضع تعريف أولى للنفس بأنها ، كال أول لجسم طبيعى آلى ، ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات .

ولما كانت النفس كالا لجسم له طبيعة معينة خاصة به ، ففى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم غير الجسم الذى أعدت له . ويتضمن هذا الموقف نقداً لأراء الفيشاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحمل فى بدن حيوان وتعاقب فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ . ويقول أرسطو معقباً على هذا الرأى : إن أى شىء لا يقبل أى نفس كما اتفق ، فكما لا أى شىء ينشأ فيما هو هذا الشىء بالقوة ، أى فى الهوىل الملائمة له ، فالنفس ضرب من الكمال ، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة .

وبعد ذلك يمد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول : إن النفس يختلف عن غير النفس فى أن الأول حاصل على الحياة ، وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد فى النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والنقصان بنسبة مرسومة ، فالنبات ينمو فى جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادراً على امتصاص الغذاء ، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى . وإذن توجد الحياة فى النبات وفى جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء . وإذا تدرجنا فى مراتب الحياة بعد النباتات نجد تدرجاً فى الوظائف ، ففى الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه ، والنفس فيه أى فى الحيوان هى مبدأ الوظائف الحيوية بالإحمال وهى كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى ، وهذه الوظائف الحيوية

الموجودة في الحيوان هي قوى التغذية والحس والفكر والحركة ، ويضاف إليها التخيل والنزوع لأنهما متعلقان بالإحساس.

وبستدرك أرسطو أخيراً فيقول : « أما فيما يختص بالقوة النظرية أى بعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحاً ، وأن هاهنا نرعى آخر من النفس ، تختلف عن النوعين السابقين . وأنها وحدها - أى نفس الإنسان الناطقة - هي التي يمكن أن تنفارق الجسم كما ينفرد الأزل عن الفاسد ، ولو أن هذه المفارقة عقلية لاجتماعية أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهي فانية . وكأنه لا يعترف للعقل بالشمسية الفردية الممثلة لكائن حي له نفس وجسم معين .

وبعد هذا التفصيل لأمحاء الحياة للكائنات الحية ، يضع أرسطو تعريفه الثاني للنفس فيقول : « إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان ، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال ، من نباتية وحاسة وناطقية — ويفصل أرسطو قوى الحياة في النفس أى القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمنفكرة ، ففي النبات نجد القوة الغاذية فقط ، وفي الحيوان نجد الغاذية والحس والقوى النزوعية ، والنزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة . ونجد عند بعض الحيوان قوة الحركة وتوجد جميع هذه القوى في الإنسان مضافاً إليها قوة التفكير والعقل . وإذن فكل نفس داخلية فيما يليها ، فالنفس النباتية داخلية في الحيوانية ، والإنسانية والحيوانية داخلتان في الإنسانية كما يدخل المثلث في المربع ، وترتب قوى النفس بحيث توجد الغاذية بدون الحاسة ، ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغاذية ، والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغاذية والحاسة .

٩ - النفس النباتية . (١)

يفصل أرسطو الكلام في النفس النباتية أو القوة الغاذية - فيقول إنه قبل البدء في البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية ، يجب أولاً أن نحدد فعل هذه القوى ، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلاً من القوى ، ويجب أن ندرس قبل هذا ما يقابل هذه الأفعال ، أى موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس والمعقول ، ونبدأ أولاً بتفصيل القول في الغذاء والتوليد : النفس الغاذية أول قوى النفس وأهمها ، ومنها توجد الحياة في جميع الكائنات ولها وظيفتان ، التوليد والتغذى ، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حتى كامل هو أن يخلق كائناً آخر شبيهاً به ، فالحيوان يلد حيواناً والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحى في الكامل الأزلى والأبدى بحسب طاقته ، لأن هذا هو الموضوع النزوعى لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعي . فالتوليد إذن غاى ، أى أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزلين بل بالاستمرار في خلق أفراد متشابهين بالنوع .

ويرجع إلى النفس النباتية أيضاً الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشيء لا يزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حياً ، وفيما يختص بالنمو نجد أن في جميع الكائنات الحية حداً وتناسباً في المقدار والنمو ، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس ؛ وإلى الصورة لا إلى الهوى ، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحى وهى علة من حيث أنها

أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة . . . والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدوداً معينة في النمو بحسب صورة الكائن الحي أى النفس . ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى ، ويفصل القول في هذه الوظيفة وفي الغذاء والمغتذى ، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء : رأى يقول إن الضد غذاء الضد ، فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء ، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر مغتذى ، هذا هو رأى الأول فى الغذاء ، أما رأى الثانى فقد ذمب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه ، فكان الشبيه غذاء الشبيه . ولكي يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح ، والضد غذاء الضد ، أم ، الشبيه غذاء الشبيه ، . يبدأ بالفحص عما تعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المغتذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر ، أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم ، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم ؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله : إن مبدأ أن الضد يتغذى بال ضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم ، وأما المبدأ الآخر وهو أن - الشبيه يتغذى بالشبيه - فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم ، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين . والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحي وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد ، أى توليد كائن شبيه بالمغتذى .

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء ، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل : الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس ، والثانى

مابه الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة للنفس
النباتية ، إذ هى تهضم الغذاء ، والثالث ما يندى الكائن الحى وهى النفس الأولى
أى النباتية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمفتدى .

١٠ - ماهو الاحساس (١)

إن الإحساس ضرب من الاستحالة ، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون
أن تكون له نفس . ويتساءل لماذا لا تكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات
الإحساس أى المدركات الحسية ، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون
المحسوسات الخارجية ؟ ويضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند
من يعملون الخواص مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى ،
ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد فى العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط ،
وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقوة ومحسوس
بالفعل . وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس ، إذ أن
حضوره ضرورى لتمام عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعل فى عضو
الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على رأى الذى
ساقه أرسطو فى بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون
أعضاء الحس هى موضوعات الإحساس .

والمحسوسات جزئية وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكلية التى

تتوقف على إرادة الشخص ، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجى . وينتهى أرسطو كلامه فى هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة ، كما أن ملكة المحسوس هى الفعل فتتفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه .

١١ - موضوعات الإحساس^(١)

بعد أن بين أرسطو ماهية الإحساس ، وعلافته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، الأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة ، وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوساً بهما جميعاً ، فالأول أى الخاص كاللون للبصر والصوت للسمع . أما الثانى أى المحسوسات المشتركة ، كالحرارة والسكون والعدد والشكل والمقدار ؛ فإننا ندركها بعدة حواس فى وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض ، كقولنا: إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلاً ، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فنذكره بالعرض أيضاً ، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضاً ، وكقولنا أيضاً إن المر أصفر ، فإن الموضوع المحسوس هنا هو المر مدرك بحاسة واحدة وهى الذوق وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه

أصفر اللون . فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست في الأصل من مكونات المرارة المدركة بالذوق ، وإذن فالأصفر بالنسبة للبرارة محسوس بالعرض .

١٢ - المحسوسات الخاصة : (١)

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس ، وقال : إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة . فيبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول في نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها ، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس ، ويشير أيضاً إلى الحواس الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، ويقابلها من حيث المحسوسات : المرئى والصوت والرائحة والطعم والملبوس على التوالى ، ويضع أرسطو قاعدة عامة ، وهى أنه لا يوجد تماس بين المحسوس وعضو الحس ، إذ بينهما متوسط ، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق بصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس ، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة ، ومن ثم فلا يدرك الشيء المذاق أو الشيء الملموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوى الحس الخاصتين بهما ، وتارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة . وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين « هوبز » .

(١) البصر والمرئى : وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار

للألوان إلا مع وجود الضوء ، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدونه لا يتم الإبصار ، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم « المشف » ، فالضوء إذن هو فعل المشف ، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلاً ثم يحرك هذا المشف - وهو متصل - عضو الحس ، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكي يتم الإبصار ، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة . إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمماسه عضو الحس مباشرة ، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما ، فيحرك بدوره عضوى الحس المقابلين أى الأذن والأنف . فإذا وضعنا المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقاً أو مماساً لعضو الحس الخاص به ، فلن يحدث إحساس أبداً . ويدكر أرسطو فى هذا الموضع من كتابه : أن الأمر فيما يختص باللس والذوق هو كذلك ، على الرغم من أنه سبق أن قال فى موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسنيين .

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول : إنه فى الأصوات الهواء ، وفى الروائح لا اسم له ، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة بين المشف واللون .

١٣ - (ب) السمع : (١)

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها ، فلكي يكون هناك سماع يجب أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) - ما يحدث الصوت أو القارع والمفروق . (٢) - ثم المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع . (٣) - ثم أداة السمع أى الأذن ، ولن يتم سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة .

فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء ، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن . ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع ، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن ، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن .

١٤ - (هـ) الشم والرائحة : (١)

موضوع إحساس الشم هو الرائحة ، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان ، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان . ذلك ان إحساس الإنسان بالروائح ضعيف ، ويحصل الشم أيضاً بالمتوسط - وهو الهواء والماء - لا بالماسة بين المشموم وعضو الشم ، والإنسان لا يشم بدون تنفس .

١٥ - (د) فى الذوق والطعم : (٢)

يقول أرسطو : إن قسوة الذوق هى ما كانت كذلك بالقوة ، وأن الشئ المذاق هو العلة التى تخرجها إلى الفعل . ويذكر أيضاً أن المذاق نوع من الماموس ، وهذا هو السبب فى أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب . فكما أن اللس لا يحتاج إلى متوسط ، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى متوسط . الهواء والماء ، مثل المرئيات أو المسموعات . وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر . ويقول : إن هذه القوة كاللس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهى ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو

(١) المقالة الثانية - الفصل التاسع

(٢) د - د - د - د - د - د - د - د - د - د

سيعود في الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأي ، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكي يتم الإحساس باللس والطعم .

١٦ - (هـ) في اللمس والملموس :^(١)

اللس أكثر الحواس دقة في الإنسان ، وبدون اللس لا يستطيع أن يعيش أى حيوان . ويتساءل أرسطو في مستهل كلامه عن اللس عما إذا كان الإحساس اللسى يرجع إلى عدة حواس تختص به ؟ وعما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم ؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة ؟ وهو يرد على تساؤله قائلا : « إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد ، فالتضاد بالنسبة للبصر مثلا ، هو البياض والسواد ، وبالنسبة للسمع الحاد والغايظ ، والذوق ، المر والحلو ... أما الملموسات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللس في وقت واحد ، كالبارد والبارد ، واليابس ، والرطب ، والصلب واللين ، وهكذا نجد لللس موضوعات متعددة ، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها ، وكذلك فبينما نجد أن لكل جس خاص حاملا أو متوسطا معيناً ، فالصفات التي ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت . . . نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط في اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس والملموس كذلك الذي نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها . بعد هذا يتساءل أرسطو عن مضو اللس وكيفية إدراكه لموضوعه أى « الملموس » ؟ . ويعود أرسطو في هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللس في الفصل العاشر ، فيذهب إلى أن اللحم المتحد

اتحاداً طبيعياً بالسكان الحى هو المتوسط لقوة اللس ، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى ، وهى أنه لا تماس أبدأ بين المحسوس وعضو الحس ، إذ يوجد بينهما دائماً متوسط حتى فى حالة اللس ، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم . وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا رأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس .

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول : إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد ، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط ، تماماً كما ندرك المسموع والملبوس والمشوم ، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالسموعات والمرئيات والمشومات إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه - نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالملبوس والمذاق إنما يتم عن كذب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك . أما فيما يختص بالملبوس والمذاق ، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كذب ، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه ، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائماً ، رغم أننا لا نلاحظ ذلك بوضوح فى الذرق واللس .

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشومات لأن المتوسط يحدث فينا أثراً معيناً ، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالملبوسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب المرم على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان ، بل تتم الضربتان فى آن واحد . ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم ، فلا يحدث الإحساس أبدأ فى أى حالة بتماس عضو الحس للمحسوس . ولما كنا لا ندرك

ما يوضع على عضو الحس مباشرة وتذكر ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللبس وليس اللحم هو عضو اللبس نفسه .

والإحساس اللبسي - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الإفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل ، يخرج عضو الحس - وهو الجزء الذى به اللبس - من القوة إلى الفعل .

ويتحدث أرسطو أيضاً عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا ، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط ، فيقول : إن الحاسة نفسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة في المحسوسات ، ففيها الحار والبارد ، واليابس واللين بدرجة متوسطة . وهذا هو السبب في أن الحس يحكم على المحسوسات ، ذلك لأن ما هو متوسط بين ضدين يكون أقدر على الحكم على أيهما ، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقتراباً من كل منهما .

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعل ، بل كليهما بالقوة ، فكذلك في أعضاء الحس الأخرى ، وفي اللبس أيضاً يجب ألا يكون العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطاً بينهما لكي يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه في درجة الحرارة .

١٧ - عن عمل الإحساس بوجه الإجمال (١) :

يقول أرسطو : إن الحاسة في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب . وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة

لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهي بين العضو والقرة
فهما في نظره شيء واحد من حيث مفهومهما ، والفرق بينهما هو أن العضو
الحاس ذو كم جسمي ، أي أنه مقدار ما وامتداد في المكان على حين أن قوة
الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقداراً أو كما ، بل هي
صورة ما .

وإذن فأرسطو يلخص هنا ما سبقت الإشارة إليه في الفصول السابقة ،
ويتكلم في هذا الموضوع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذي لا يتم
بدونه أي إحساس ، ويقول : إنه جعل الإحساس قوة لكي يجعل منه مبدأ
قادراً على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس
الخارجي .

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع
ونقيضه ، فالبصر حاسة للبرق واللامرئي (الظلام) فالظلام لامرئي بالنسبة
لقوة الإبصار ، والسمع حاسة للسموع واللامسموع (السكون) والسموع
هو الصوت واللامسموع قد يكون انتفاء الحركة في الهواء وهو المتوسط
الناقل للصوت ، وقد يكون أيضاً صوتاً خافتاً تحت عتبة الإحساس السمعي
أو مصاكة أي صوتاً شديداً يعطل حاسة السمع . والشم حاسة للمشعوم
واللامشعوم أي ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة
الشم . وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللامطعوم وهو ماله طعم ضئيل جداً
أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق . أما اللس فهو
حاسة الملابس واللاملبوس وتعني باللاملبوس ما تكون فيه الصفات الملبوسة
ضعيفة جداً كالهواء ، أو ما تشدد فيه هذه الصفات فتفسد آله اللبس .

١٨ - في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة : (١)

يتكلم أرسطو في هذا الموضوع عن عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة ، فليشير أولا إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة في أى كائن حى ، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال ، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذية . وكذلك فإن بقاء النوع في أفراده يرجع بالضرورة إلى التوليد ، وهو مبدأ للقوة الناذية . أما الإحساس فلا يوجد إلا في الحيوان ، وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها . ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكانا مرموقا في مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان ؛ ويقول أيضا إن الكائن يجب أن يكون مركبا لكي يوجد فيه اللمس ، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات ، فإذا لم يكن في الحيوان إحساس باللمس فانه سيعجز — إذا حصل تماس مباشر — عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانتفاع بها ، فان يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه ، ولذلك كان اللمس ضروريا للكائن الحى أكثر من أى حاسة أخرى ، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء ، والغذاء هو الجسم الملبوس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس . وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما . وكذلك فان الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر في الحيوان كالذوق واللمس ، ووجودها — بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها — هو من قبيل الأفضل لا الضرورى ، وذلك لكي تدرك الحيوانات الراقية ، المحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس ، كما هو حاصل في اللمس . ويعود أرسطو فيستدرك في نفس

هذا الموضع : قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضروري في الإحساس باللمس أيضا ، فالملمسة تكون للحم لالحس اللمس ، الذي يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط يتفاعل ويتحرك بتأثير المحسوس ، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط . فالمتوسط إذن محرك ومتحرك .

١٩ - وظيفة اللمس الرئيسية (١)

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أى حاسة أخرى ، واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة . وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو رأى الشائع ، فاللمس يحصل بملمسة المحسوسات نفسها . فكأنه في آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراد الرأى المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس ، ولذلك فإن الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس ، وقال مؤكداً : إن أرسطو يرى أن الملموس لا يدرك بمتوسط . ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو في آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع - يدل على تردده في الأخذ برأيه هو ، وتعميم وجود المتوسط في كل حاسة حتى في اللمس . ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجوداً عند الأطباء وغيرهم في ذلك العصر ، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جسداً عن أرسطو . ولهذا فالرأى ليس له . ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا يتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعاً ، وهذا

الرأى غريب بعض الشيء بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية .

ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس ، فاستعمال العين في الإبصار بصفة دائمة يجدها وقد يقضى عليها .

٢٠ - الحواس الباطنة : الحس المشترك والتخيل والذاكرة :

(١) الحس المشترك (١) :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به ، فهل يكون المحسوسات المشتركة - قياساً على هذا - عضو حس خاص بها ؟ يبدأ أرسطو فينبغي وجود هذه الحاسة السادسة ، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجي . أما وظائف الحس المشترك فنها : إنه يقابل الموضوع الذي يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها في وحدة ، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد ، فالشكل يرى ويلس مثلاً ، فإذا أخذنا التفاحة فأننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات : إذ هي مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها ، وهي ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها ، وهي مشمومة بحاسة الشم ، من حيث أن للتفاح رائحة خاصة ، وهي مذاقه أيضاً باللسان . فما الذي يجمع بين هذه الإحساسات كلها ، ويدرك أن لها حاملاً واحداً هو موضوع الإدراك الحسي الحقيقي الذي تطلق عليه اسم التفاحة ، ؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذي يدرك هذه المحسوسات المؤلفة المكونة للتفاحة . فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك .

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكي ندرك طبيعة موضوع معين . فإذا جعلنا مادة السكر ، مثلاً ، موضوعاً لإدراكنا الحسى ، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو ، فالجمع بين الإحساس البصرى وبين إحساس الذوق في موضوع واحد هو السكر ، لا بد أنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة ، وهي الحس المشترك .

وأمر آخر هو أننا بالحس المشترك نحكم على التغيرات الموجودة بين الإحساسات الخاصة ، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغايرة وإدراك هذا التغير يجب أن يكون بقوة واحدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران ، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا ندرك الحلو وحده أو الأبيض وحده .

وأيضاً فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس ، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك ، الإحساس بالإحساس ، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها ، وهى لا تدرك فى نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس ، فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك .

٢١ - (ب) التفكير والادراك والتخيل : (١)

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه ، فيقول :

أن الإحساس يترك آثاراً تبقى في قوة باطنة نسميها الخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس . ولما كان هناك من الارتباط الوظيفي بين الحس والتخيل ، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكي يحدد وظيفة كل منهما :

١ — فالإحساس إما قوة أو فعل ، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد في حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية في غيبة الإحساس أو المحسوس .

٢ — الإحساس حاضر دائماً في الكائن الحاس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ — إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شيء واحد ، فيجب أن يوجد التخيل في جميع أفراد الإنسان والحيوان ، واسكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالإنسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلاً ليس عنده تخيل .

٤ — وبينما يكون الإحساس بصورة ما ، مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا .

٥ — في الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أي أن الموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما في التخيل فإنه

هذه العملية متعلقة بإرادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإحراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير ، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير إحساس . وكذلك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ولسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب في موضوعات الحس الخاصة ، بينما تصدق هذه الحواس . والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صواباً أو خطأ .

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها في الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهى إلى النتائج التالية وهي :-

أولاً : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التي تحس .

ثانياً : أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .

ثالثاً : أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

ويستطرد في تفصيل النتيجة الأخيرة ، فيقول : إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، وعندما يحصل الإحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ . وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً في إدراك المحسوسات المشتركة .

فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تميز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً مادام الإحساس حاضراً ، ويكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضراً أو غائباً ، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائباً .

وينتهي أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير العقل وغير الذاكرة - ولو أن الذاكرة قائمة على الخيلة ، فالخيلة تقتصر على إدراك الصور ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي -

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية ، التي يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظه فنتاسيا ، أى الحس المشترك من النور ، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للبرئيات . وعلى العموم فإن صور الخيال تبقى في نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات ، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات ، وهي كائنات حية لا عقل لها ، وكذلك قد تؤثر في الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم .

٢٢ - النفس الناطقة : العقل المنفعل ، العقل الفعال

(١) العقل المنفعل (١) :

العقل ليس كالحس ، فجميع الحيوان يحس ، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سوا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شيئاً بهذه الصورة ، دون أن يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، ويجب أن يكون غير ممزوج .

وإذن فالعقل - أى ما به تفكر النفس وتتصور المعاني - ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر . وهو غير ممزوج بالجسم وليس له عضو خاص به ، إذ أن هذا يجعله ينفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد . وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يحمل النفس مكاناً للصور ، ولكنه يستدرك بقوله : إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب . ولن تكون أيضاً الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط . والعقل يختلف عن الحس ، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له ، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله .

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل ، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات ، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما ، لا كما كان قبل أن يتعلم أو

يحصل على المعلومات ، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التي أدرجها .
وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل
يدرك ماهيات هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة في الخارج
أم مفارقة .

والعقل هو بالقوة المعقولات ، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل
أن يعقل ، والعقل معقول كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما يجرد صور الأشياء
الهولانية ويقبلها قبولاً غير هيولاني ، يعقل في أثناء ذلك ذاته .

لدينا إذن درجتان من درجات العقل : العقل المنفعل وهو ماسمى فيما
بعد بالعقل الهولاني أو المادي ، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة
والعقل المستفاد وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل .

٢٣ - (ب) العقل الفعّال (١) :

يُميز أرسطو في النفس بين العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يضم جميع المعقولات
وهو العقل المنفعل ، والعقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعاً
وهو شبيه بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، وهو مفارق
للمنفعل وغير متمزج من حيث أنه فعل ، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو
مبدأ الفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولي ، وهو علم بالفعل ، وهو وموضوعه
شيء واحد ، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمنياً على العلم بالفعل ، فإن العلم
بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو . وهذا العقل الأخير
لا يكون بالقوة أبداً فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى ، ويقول أرسطو :

« وعندها يفارق يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر (١) . وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً . » فهل يقصد بذلك مفارقة للعقل المنفعل بعد تجريده للصورة المعقولة ، وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلاً مستفاداً ؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت ؟ ويبدو أن الرأي الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول : « لأنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً » ، وأنه « لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى للحياة قبل الموت » ، على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعاً لذلك بظروف الحياة ، إذ أن العقل يقوم في الأصل على تجريده للصورة الخيالية لتصبح موضوعاً للتعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل .

وقد أثمرت العبارة الأخيرة في الفصل الرابع جملة إشكالات . إذ ما معنى قوله : أننا بدون العقل الفعّال لا نعقل ؟ إذا كان المقصود هو أن أى شيء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل ، فيكون العقل الفعّال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائماً في النفس أم أنه يوجد خارج النفس ؟ وإذا كان التفكير قائماً على الاحساس ، فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل ، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية — المستمدة من الإدراك الحسي — لتكون مادة للتعقل . وإذن فالعقل الفعّال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة .

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ — إذا كان خالداً وأزلياً ، وكان بالفعل

(١) يقصد بالجواهر . الجوهر المشخص المركب من نفس وبدن .

دائماً — فإنه يجب أن يكون خارج النفس . وقد كان الاسكندر الأفروديسى أول من قال بهذا الرأي وتبعه في ذلك المسلمون وغيرهم ، وجعلوا مركزه في عقل فلك القمر . والواقع أنه حسب المبدأ الارسطى نجد أن آلة الادراك تكون دائماً قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الادراك فإذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائماً — سواء عقل أم لم يعقل — فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة . وإذا كان هذا العقل أزلياً وخالداً فمن أين أتى وما مصدره ؟ .

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائماً ، فإنه سيكون محركاً غير متحرك . ولارسطو نص أوردناه في الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه : « وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد » ، أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها . ويقول في كتاب « تكوين الحيوان » : « إن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين » (١) .

وهنا يصادفنا إشكال هام ، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله : إن النفس لا تحل في أى جسم معين لها بالذات ، وإذا كان العقل الفعال جزءاً من النفس فلا بد أن يتميز في كل نفس فردية عن النفوس الأخرى ، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فإن يفتى بفناء الجسم ، ولكنه غير فان ، فيبقى القول إذن بأنه ليس عقلاً فردياً ، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة ، وهذا ما يؤيد تفسير الاسكندر ، وما يعطى لنا تفسيراً دقيقاً لمعنى المقارنة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات حجة حول حقيقة الاتصال الجوهري بين النفس والجسم ، إذا كان مبدأ الادراك العقلي متمتعاً على التجربة مفارقةً لحياة الكائن الحي — أى الانسان — كل المقارنة .

٢٤ - التمييز بين العقل النظرى والعمل : (١)

العقل النظرى يدرك الماهيات ، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات ، وذلك بتجزيده للصور المعقولة من الصور المحسوسة . وتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك ، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا . أما العقل العملى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها . وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد ، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم ، أو اللذيد والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة ، أما العقل العملى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ماهية الشئ بأنها خير أو شر ، أى أن موضوع تعقل العقل العملى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية ، أما الحس فإنه يفعل بالصور الحسية .

٢٥ - موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل : (٢)

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس ، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها . ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة . فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شئ واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس .

وأما من حيث المعقولات ، فإن العقل والمقول يصبحان شيئاً واحداً فى عملية التعقل . وهنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة الشئ يدرك الشئ ، لاتنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقل ،

(١) المقالة الثالثة - الفصل السادس والسابع .

(٢) المقالة الثالثة - الفصل الثامن .

أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للاحساس بالقوة وكذلك المعقول والعقل، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التي يوردها في مقدمة هذا الفصل على أنه تصورى المذهب .

وبفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة ، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة ، أى الأشياء . بالقوة ، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل .

والنفس تشتمل على قوة الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها ، بل المقصود هنا صور الأشياء ، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته ، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل .

ولما كانت الصورة لا توجد مفارقة الأشياء التى هى صورة لها ، فإن المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها . فالمعقول صادر عن المحسوس ، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إننا لم توجد المحسوسات فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن شئ أو نفكر أو نعقل ، فإننا فى غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شئ ، فالتعقل يستند أولاً على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس . ثم أننا لا نستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخيالية ، فالأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها ، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها ، فكانه يحمل فى العقل معايير لا يستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة ... الخ .

وفي نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يختص أرسطو الفصول ١٠، ١١، ١٢، للسلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة في الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس (١) .

٢١ - الموقف الأرسطي بصدد النفس - اجمال :

رأينا كيف أن النفس هي الصورة الحيوية للكائن الحى وأنها كمال أول للجسم طبيعى غير آلى وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة . ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها :

أ - فالنفس النباتية : وهى التى يسميها أرسطو بالنفس النامية ، وتوجد فى النبات ، ولها وظيفتان هما : النمو والتوليد . ويحدث النمو فى الكائن الحى بفعل الغذاء ، الذى يتحول إلى نوع مادة الحى ، ولكن هذا النمو فى هذا الكائن الذى يعتبر مركباً طبيعياً لا يستمر إلى مالا نهاية ، بل يتحدد بحسب صورة النوع أى نفسه .

أما فعل التوليد فهو الذى يحفظ النوع فى أفراده .

ويلاحظ أن قوى النفس النامية توجد فى النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء .

(١) وهو يعبر فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس ، وبسيط القول فى اللس وظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين السلام عن اللس فى الجزء الخامس بالحواس الظاهرة .

ب - واما النفس الحيوانية : وعى التى تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس :

ظاهرة وباطنة - أما الظاهرة فهي الحواس الخمس ، أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

والحواس الباطنة هي الحس المشترك والخيالة والذاكرة .

وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها ، وقد بينا كيف أن التخيل لإحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل .

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان .

ج - وأخيرا نجد النفس الناطقة : والعقل في الإنسان قوة صرفة ، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق . وهو إما نظرى يدرك الماهيات في نفسها وإما عملى : يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغري الناس بالميل إليها أو ينفرهم منها . وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أى إدراك عقلى إلا باقتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ماهو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ماهو الفعل . وكذلك فإن كل معرفة عقلية فانما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس . وهذه الصور الخيالية هي مادة التعقل ، والعقل الفعال - وهو بالفعل دائما - يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المتفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلا بالفعل .

على إنه يجب الإشارة في نهاية كلامنا عن النفس ، إلى الاتجاه الواقعى الذى حرص أرسطو على التزامه في دراسة العلم الطبيعى الذى تسدرج تحته دراسة النفس ، ذلك أنه - كما بينا - يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية ، فليست موضوعات العقل ، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون . بل هى معانى يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هى صورة للجسم متحدة به اتحاد أجوهرى .

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته ، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو .

الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى

١ - الفلسفة الاولى ومركزها بين العلوم :

يبدأ أرسطو المقالة الاولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن الناس جميعاً يشتهون المعرفة بالطبع ، وعلامة ذلك ما نشعر به من لذة في إحساساتنا ، فإننا نميل إليها لذاتها لا لمنفعتها ، ولا سيما إحساسنا البصرى .. فنحن نفضل النظر على أى شيء آخر حتى ولو لم يكن بقصد العمل . والسبب في ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء.. ولما كان الإنسان حاصلًا على ذاكرة تمسكه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتكون لديه ، تجربة ، . ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة .

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير . ولسكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة .

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلًا على علم عملي بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكماً كلياً يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات .

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.

فالحكم مثلاً بأن هذا الدواء يشفى ، كالإس أو سقراط ، أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة ، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الامزجة المعينة ، هذا الحكم يرجع إلى الفن .

وكما تقدم الإنسان في مضمار الحضارة وتشعبت مطالبه ، تظهر أعداد من الفنون تبعاً لذلك : منها ما كان موجهاً للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجهاً لاشباع المطالب الضرورية ، ولا شك أن الفنون التي من الفرع الأول أقرب إلى الحكمة من تلك الفنون المنصبة على الضروريات ، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة . وعندما اكتملت هذه الفنون جميعاً اكتشف الإنسان العلم الذي لا يقصد به اللذة أو المنفعة . وذلك في البلاد التي تيسر لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل في سبيل الرزق . وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نشأت في مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون .

ولما كانت الحكمة هي مطلبنا ، وقد حددناها مبدئياً بأنها معرفة العال والمبادئ الأولى للأشياء ، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة ، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى في درجة الحكمة من صاحب التجربة ، وأخيراً فإن صاحب العلم بالمبادئ والعال يعد حاصل على أعلى درجات الحكمة .

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظاماً ارتقائياً بين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فكلما انصبت المعرفة على البحث عن العال وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعال البعيدة ، كلما اقتربت أيضاً من المثل الأعلى للعلم المطلق ، وهو معرفة الحقيقة عن طريق علها ومبادئها الأولية ، وليس هذا العلم سوى الحكمة التي تدرسها الفلسفة . ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هي العلم بالعال

الأولى للأشياء ، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولية (١).

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى ، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية ويلبها العلم الرياضى . وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

ويحمل أرسطو الاعتبار التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى :

١ — أن من يعرف الأشياء جميعاً بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شئ على حدة يكون أكثر حكمة من غيره ، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلى أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلى يعلم فى نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلى بالقوة .

٢ — أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث فى موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة .

٣ — وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعلمها ، يكون أفدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو ، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شئ .

٤ — وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق فى طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه فى الحكمة .

وأما الذى يدفعنا إلى طاب العلم لذاته لا لمنفعة والحرب من الجمل أى الارتقاء فى أحضان المعرفة ، هو العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول ، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى .

هـ — وأخيراً إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شىء ثم معرفة الخير الاسمى فى الوجود كله .

٦ — وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة ، تبحث فى أكثر الموضوعات الوهمية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود (١) .

٢- موضوعات الفلسفة الأولى :

إن أرسطو — كماداته فى بحث مشكلات العلم والفلسفة — يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم ، وقد أشرنا إلى بحمل موافقه النقدية فى مجال العلم الطبيعى وعلم النفس .

وفى مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه ، فنراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادى فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب ، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادى عقلى يرجع إلى المادة والصورة . والوجود الواقعى ليس جزئياً فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كلياً فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون ، بل أن الوجود الحق إنما هو للجوهر المشخص . وكذلك ليس الوجود واحداً ثابتاً كما أدعى الإيليون ،

كما أنه ليس كثرة متغيرة كما ادعى هرقليطس ، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماثل ويخضع للتغير المرسوم الذي يستند إلى موجود أول أزلى في قمة الوجود .

١ - فوضوعات الفلسفة الأولى إذن هي الوجود ومبادئه وعلله وصفاته الجوهرية (١) أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود في المبررات التي تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هي عليه في الواقع . فما الذي يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود ، وأن الفرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل (٢) . وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التي تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية - لا من الناحية المنطقية - في أي تعريف ، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية . وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى في علم الوجود هي البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما .

لقد اعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضاً أولية ثم حاول إثباتها ، والواقع أن المنهج الأفلاطوني بهذه الصورة إنما يبحث في قيمة التعريفات بعد اتمامها . وكذلك فإن أصحاب العلم البرهاني يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها ، فلا يبقى إذن - كما يقول أرسطو - إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذي يبحث في مطلق الوجود . وإذا كان بارميندس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة في

(١) مابعد الطبيعة المقالة السادسة - الفصل الرابع - بقرة ١٠٢٨ أ

(٢) م. س المقالة السابعة - الفصل الأول بقرة ١٠٢٨ ب

تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يفتن إلى أن ثمة علما جديدا تدور مباحثه حول هذه المشكلة ، فكانه أثار الجدل حول المشكلة لكي يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب ، وكان على أرسطو أن يعرض فيها بعد لإمكان قيام علم الوجود ، ويرتب قضائاه ويستعرض مشاكه .

ب — فوضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود ، ولكنه ليس الوجود العرضي أو الاتفاقى أو الوجود المعبر عنه بالرابطة في القضية ، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت . فالوجود العرضي لا يصلح أن يكون موضوعاً لاي علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع ، أما الوجود الاتفاقى فهو معلول عرضي ، وموضوع العلم يجب أن يكون ضرورياً ، أما الوجود المعبر عنه في القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية . ولكن الوجود العرضي والاتفاقى إنما يفترض بدهاه وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع . وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه ، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات . فوضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى من حيث وجوده .

ج — ويتعين على الفلسفة الأولى أيضاً أن تضع المبادئ الأولية أو البديهيات ، أى المبادئ الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أى نحو . وهذه المبادئ هى : الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ، وهى مبادئ أولية وبديهية من حيث أنها لا تفتقر إلى البرهان ، ولكن تقام الحجة (١) على منكرها باستخدام برهان الخلف أى أى تثبت لهم أنهم حينئذ ينكرون هذه المبادئ . فإنهم يقرون بصدقها فى نفس

الوقت ، فتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال : إنسان ، فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون : لا إنسانا . . فمكانه يسلم ضمناً بأن ما هو إنسان ليس : لا إنسانا . ، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأتراه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللا وجود فى شئ . واحد يكون بالفعل ، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة . وأيضاً يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقاً وكاذباً فى نفس الوقت ، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب . والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شئ واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا ، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كقوم لتحل فيها صورة أخرى . وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة مادام الشئ باقياً وأما الذى يتغير فهى أعراض الشئ فقط . وكذلك فإن القول بإجتماع الوجود واللا وجود معاً فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الضرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد انتهى إلى مذهب . بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة ، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادئ الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى .

و — وليست الفلسفة الأولى علم الخير ، أو علم العلة الغائية ، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب ، وليس من وظيفتها أيضاً أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون ، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص

المشتركة للوجودات كما هي في الواقع المحسوس . فهي إذن العلم الكلى الذى يبحث فى الماهية فيدرس ماهو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الاشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتعين بفصل نوعى (١) .

ويجب ألا يظن الباحث فى هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب ، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود ، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون ، فقد سبق أن ذكرنا (٢) كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى فى محاوره السفسطائى ، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنساً تكون الموجودات الأخرى أنواعاً تندرج تحته ، ذلك أن أوائل الأجناس هى المقولات ، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشارك بينها (٣) لا بالمعنى الذى أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنساً بحيث تصدر عنه سائر الموجودات ، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية فى مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير ، والمتناهى واللامتناهى ، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد .

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتعلق الباب أمام الجدل ، فالأضداد ليست مبادئ أولية ، ولكنها حالات وجودية للجوهر ، فإن الشيء يكون جوهرأ قبل أن يكون متناهيأ أو لا متناهيأ ، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد ، ومن ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل (٤) .

(١) م. من المقالة الثالثة — ف ٣ — فقرة ٩٩٨ أ .

(٢) راجع للدولف تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول .

(٣) ما بعد الطليعة — المقالة المباشرة — ف ٢ .

(٤) م من — المقالة الرابعة عفر — ف ٢ — فقرة ١٠٨٧ أ .

وإذا كان الوجود ليس جنساً وليس أحد طرفي الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول ، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالاباس وهذه الموجودات المشخصة هي التي تدرسها الفلسفة الأولى لإستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة .

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلّي موضوعاً للعلم وليس الجزئي المشخص فافتضاه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتفسير أصولاً ثابتة معقولة وهذه الأصول هي المثل .

هو - والواقع أن أرسطو يقرر أيضاً صراحة ، أن موضوع العلم هو الكلّي ، فهل نمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئي المشخص الموضوع في غلم الوجود بينما يجعل الكلّي موضوعاً للعلم أي الموضوع الأول في المعرفة ؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلّي المثل الذي وضعه أفلاطون في العالم المعقول والذي يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه . ولكنه يرى أنه لكي يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط ، ولكي يكون ثمت حد أوسط لابد من وجود الكلّي ، لأن الماهية والتعريف والكلّي ألفاظ مترادفة غير أن الكلّي الذي يتألف منه الحد الأوسط في القياس البرهاني ليس من نوع المثل الأفلاطوني الموجود في خارج الأشياء بل إن هذا المثل لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد (١) إلى وجوار المفرد المحسوس ، أما الكلّي الذي يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة في الحد الأصغر .

(١) والتعريف - عند أرسطو - لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تحكّية في زمان ومكان معينين أي بدون سبب ، مقول ، وكذلك فإن الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة ف ١٥) .

ونحن نحصل على الكلى المتضمن في الحد الأوسط عن طريق الاستقراء
مستخدمين في ذلك الإحساس والفكر معاً ، فبالإحساس ندرك الموجودات
الجزئية المفردة ، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها ، وعلى هذا يقوم
العلم فلا يكون موضوعه الحوادث الجزئية بل الكلى الضرورية ، بينما يكون
الجوهر اللاحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس . فلا يوجد تعارض
إذن بين نظرية أرسطو في المعرفة ونظريته في الوجود .

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلى الأفلاطونية
بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهى وحدة حالة في الأشياء (١)
وليس خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء (٢) .
وهذه الوحدة الحالة في الأشياء هى الماهية التى يشتمل عليها التعريف (٣) .
كما ذكرنا .

ويتسأل أرسطو عما إذا كان الماهية وحدة حقيقية ، إذ أنه بدون
التسليم بوجود هذه الوحدة فى الماهية لا يكون الجوهر واحداً ، فاذا عرفنا
الإنسان بأنه حيوان له دمان ، فما الذى يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ،
ماهية واحدة وليس تأليفاً من حدين منفصلين ؟ وكذلك ما الذى يجعلنا
نسلم بأن عبارة « حيوان أبيض » تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفاً
من ماهية وصفة (٤) ؟ هذه إذن مشكلة خطيرة ، فهل نحصل على ماهية الموجود
بأن نرصد عناصره إلى جوار بعضها — كما يقول الذريون — أو أن الماهية
وحدة حقيقية ؟

(١) ἐν κατὰ πολλῶν

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ب ٢ . ἐν παρὰ τὰ πολλὰ

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة السابعة — ب ٤ .قرة ١٠٣٠ ب

(٤) م ٠ س المقالة السابعة . ب ١٢ . قرة ١٠٣٧ ب

ولكى نجيب على هذا التساؤل - بحسب مذهب أرسطو - يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته . فالأجزاء المادية للدائرة هي النقط التي تنقسم إليها ، أما أجزاؤها الصورية فهي الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل ، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء ما دامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة ، وكذلك أيضاً فإن الزاوية الحادة - وهي جزء من الزاوية القائمة - تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقياً عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة ، وكذلك فإن اليد لاحقة في الوجود على ماهية الجسم الحي مادام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم .

والواقع أنه يصعب التمييز - في أى شيء - بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية ، فن العسير مثلاً أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين في ماهية الإنسان . وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركيين مكونات الشيء الأخرى كلها في الأجزاء المادية المحسوسة (١) .

وعلى أية حال فإن وحدة الشيء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته ، وإنما تتحقق وحدة الشيء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهي الجنس والفصل . وهما لا يتحددان عن طريق مشاركة الجنس في الفصل ، إذ كيف يشارك الجنس في فصول عدة متعارضة ، وكذلك

لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون الفصول متضمنة في الجنس فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس . يبقى أن هناك نوعاً آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ « حيوان » ، ولفظ « له قدمان » ، لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معاً إلى موجود واحد ، يبدو في صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ « حيوان » ، فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة ، وحينما نضيف إليه لفظ « له قدمان » ، فإنه يصبح موجوداً معيناً له صورة ، أى يكون موجوداً بالفعل . وعلى هذا فالموجود الواحد الذى تتحقق وحدته في التعريف المنطقي يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة (١) ، أى أنه يكون بالقوة أولاً ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه ، على أن ماهر بالفعل يجب أن يتقدم على ماهر بالقوة مطلقاً ، فالإنسان بالفعل متقدم في الوجود على مكوناتة إذ أن قولنا بأن لفظ « حيوان » ، في تعريف الإنسان يشير إلى عدم التعمين إنما يكون بالنسبة إلى سابق علمنا بما هو معين أى بالفعل وهو الإنسان .

ومن ثم فلا ينبغي استخدام القسمة الأفلاطونية في إقامة التعريف (٢) لأنها منهج تركيب التصورات المنفصلة فحسب ، ففى تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فكأنها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الموجود بالفعل ، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص أى من الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطوني .

(١) م. س - المقالة السابعة - ف ١٢ -قرة ١٠٣٧ ب .

(٢) م. س - المقالة الثامنة - ف ٤ - قرة ١٠٤٥ أ - راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف .

وهذا الحد البسيط الغير المتقدم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس (١) ولا يخطئ الحدس في إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهيات مثله تماماً كالإحساس بالنسبة المحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفسكاراً مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدراكاً مباشراً (٢) .

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف في حركة الجدل ، وتسكون المثل - التى تتجاوز نطاق المحسوسات - موضوعاً له ، بل أن هذا الحدس يوجد في عملية الإدراك الحسى فهو حال في الإحساس كما تحمل الماهية في الشيء (٣) . ونحن ندرك الكلى مثل الإنسان ، إدراكاً حسياً وحدسياً من خلال الفرد المشخص : كالياس أو سقراط (٤) .

٣ - نقد النظرية الأفلاطونية :

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة في الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى . وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل إليه سقراط عن طريق الإستقراء وجعله موضوعاً لتعريفاته . وقد أخرجه أفلاطون من حيزه

(١) νόησις

(٢) كتاب النفس المقالة الثالثة - ج ٦ -قرة ٤٣٠ ب

(٣) من بعد الطبيعة - المقالة التاسعة - ج ٩ - قرة ١٠٥١ ب

(٤) التخليلات النامية - المقالة الثانية - ج ١٥ - قرة ٧٠٠ أ

الاخلاقى لىكى يشمل الطبيعة بأمرها فذهب إلى أن المثل هى الكليات أو الجواهر
المفارقة التى تقابل الماهيات المتضمنة فى التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها
تفسر بمشاركتها فى هذه المثل الكلية المفارقة . وقد حشد أرسطو جملة من
الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل (١). ونجد قسماً منها فى محاوره بارمنيدس
أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة
المشاركة (٢).

وقد أوضح العلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل فى التوحيد بين العلم
والجواهر أو الكلى ، وترجع حجيجه بهذا الصدد إلى موقفين رئيسيين :

١ — إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم فإن تكون
كليات أو جواهر .

٢ — وإما أنها جواهر الاشياء . ومن ثم فلا تصلح لأن تكون
موضوعاً للعلم .

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلى (٣) :

اولاً : لا يتحقق وجود الإنسان إلا فى لحم وعظم أى أن المادة من
مكوناته الأساسية ، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للإنسان لا

(١) راجع L. Robin, La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908

(٢) راجع المؤلف — تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول .

(٣) مابعد الطبيعة — المقالة الأولى — الفصل التاسع — حيث نجد نقد أرسطو للمثل
الأفلاطونية ، وقد انتقدهما أرسطو كذلك فى مواضع أخرى متفرقة من «مابعد الطبيعة» وأيضاً
فى كتبه الأخرى ، وسنشير الى انتقاداته فى مواضعها .

يشتمل على المادة التي تعين تشخصه ، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً . فلا يبقى إلا أن اقتراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الاشياء ، لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابقة لأفرادها في العالم المحسوس .

ثانياً : إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها ، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها . وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل ، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان له قدمان ، وأي تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء المعرف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد ، ولا يمكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل - أن تأليف التعريف على هذا النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعرف ، ذلك أن لفظ « حيوان » يشير إلى مثال « للحيوانية » ، ولفظ « له قدمان » يشير إلى مثال آخر لذوى القدمين ، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلى ومن ثم فإن المعرفة أى « الإنسان » ، سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية (١) . وكذلك فإن الجنس « حيوان » ، لن يصبح جوهر واحد بل سيتفتت أيضاً لكي تتكون منه الأنواع ، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغي أن تكون في الذهن وليس في الخارج أى في الأعيان كما ذكر أفلاطون (٢)

ثالثاً : لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفي لذلك أن نفترض أن الموجود المحسوس يشارك في الموجود بالذات

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٤ —قرة ١٠٧٩ ب

(٢) م . س — المقالة السابعة — ف ٧٢ — قرة ١٠٣٧ ب

فن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتمين أن تظل دائماً عللاً على نفس النحو ، أى تكون عللاً ثابتة ، ومن ثم ففى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة ، وأسباب ظهور هذه الأشياء واختلافها . ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس علة للحركة (١) فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات ؟

ولن يكون هذا التأثير - بالطبع - عن طريق حلول المثل فى الأشياء ، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارق لا يحل فى المحسوس ، ولن تكون المثل كذلك عللاً بحركة الأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة ، فضلاً عن أن المفارق المجرد والكلى بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شىء جزئى أو إحداثه ، ذلك أن الشىء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئاً جزئياً آخر . فالمهندس مثلاً هو الذى ينشئ البيت ، والإنسان هو الذى يلد إنساناً آخر وهكذا (٢).

ومن ثم فإن المثل الأفلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء . ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافاً إليها لفظ - فى ذاتها - بحيث أننا بدلاً من أن نفسر وجود الأشياء فى الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها .

وأبداً : أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تودى إلى نتائج منها - أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل . لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثلاً ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان

(١) م . س - المقالة الأولى - ف ٧ - فقرة ٩٨٨ ب

(٢) م . س - المقالة الأولى - ف ٩ - فقرة ٩٩١ أ

يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً رابعاً ، وما هو مشترك بين الإنسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنساناً خامساً وهكذا إلى ما لا نهاية . أى أننا سوف لانقف عند حد معين ، أو بمعنى آخر سوف لانصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجاً وعلّة لوجود أفراد الانسان : ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهذه هي حجة الانسان الثالث ، (١) .

خامساً : إن القول بوجود مثل اسكل ما هو موجود في العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للعلاقات وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية ، ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها في الخارج ، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها ، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بمالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل في العالم المحسوس . ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة ، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين ، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تصنيف أعداداً جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات ، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبعادها لمحتوى هذه الأشياء ، فهى وسط بين المحسوس والمقول بحيث لا تصلح أن تكون أياً منهما ، أى أنها لاتكون بحال جوهرأ محسوساً أو جوهرأ مفارقاً معقولا ، بل تنضاف كمحاولات للأشياء أو كتحددات كمية لها .

سادساً : إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات فى المثل ليس إلا نوعاً من

الاستعارة الشعرية ، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول ، وكأنه عالم خيال عديم القيمة ، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في العالم الواقعي المحسوس من أعداد للموجودات ، دون أن تكون لهذه الموجودات الخيالية أى فائدة في نظام الوجود .

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح في إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما ، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل في المحسوسات لأنها مفارقة لها ، مغايرة لها في الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فنحن لا نشعر بأى أثر للمثل في إدراكنا للمحسوسات ، والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو في كتاب النفس .

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لا تصلح أن تكون مبادئ لتفسير وجود المحسوسات (١) . والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة ، كما نجدها فى محاوره بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة فى محاورق السفسطائى ، و «فيليبوس» وأخيراً فى التعاليم الشفوية للأكاديمية .

٤ - الوجود الواقعي (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المشال الأفلاطونى واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعي فكيف إذن تصور هذا الوجود وعرفه ؟

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعي وعرفه بطريقتين مختلفتين :

(١) م . س - المقالة الثالثة عشر - ف ٩ -قرة ١٠٨٦ ب - وأيضاً المقالة الأولى ٩ - قرة ٩٩١ ب .

١ — عن طريق الإحساس ٢ — عن طريق العقل

ولم يتردد أرسطو في تفضيل طريق الإحساس على طريق العقل ، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعي هو ما يقع تحت الإحساس أو هو المحسوس أو الجزئي .

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص - كإنسان وفرس - الجوهر الأول والجوهر الحقيقي الوحيد الذي تكون جوهرية الاجناس بالنسبة اليه جوهرية ثانوية مقترنة لا تقوم بذاتها . هذا الجوهر وعلل وجوده هو موضوع البحث الاساسي في الفلسفة الاولى كما سبق أن ذكرنا . ولسكتنا نلاحظ أن لكلمة « جوهر » معنيين مختلفين ، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوي فيكون استعملنا للجوهر كحمل . ولكن المعنى الاول للجوهر يشير الى شيء مفرد تماما ، هذا الرجل ، وهذا الفرس أي موجود له وجوده الذاتي المستقل وهو موضوع تضاف اليه عمولات ، ورغم قبوله لصفات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحداً غير متكرر ، فسقراط في شبابه أو في شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المينة ، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة في ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد ، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في نفس الوقت ، بل يظهر لون واحد بعينه في حال واحد ، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معا . وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هي الجواهر الاولى وهي الأصول الثابتة الدائمة في عالم التغير أو هي اللامتغيرات في الوجود ، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها ، من الميلاد إلى الموت أو الفناء ، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات السكيفية والكمية ، إلا أنه يظل مع هذا جوهرأ واحد قائما بذاته خلال جميع هذه التغيرات ، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط

الاساسى لوجود العالم ، فبى حاملة الصفات وموضع الاضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير .

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هى مصدر تشخصه وتفرده وأن هذه الوحدة هى الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئى (١) وهى التى تجعله مستعداً لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكسر فى ذاته .

ولكن الذى يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة ، وهذه من خصائص المادة ، فالمادة إذن هى التى تقيم الجزئى المشخص (٢) ، وعلى هذا فالجوهر المشخص مدين بخاصيته الأولى للسادة ، التى تعتبر المقوم الاساسى لوجوده والحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للإحساس .

ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه فى الواقع إنما يجعل منه فيلسوفاً مفراطاً فى الاتجاه الحسى مثل انتستين . ولهذا فهو يعود لإرجاع موقفه هذا ، فيقرر فى صراحة أن الجوهر الحقيقى مركب من مادة وصورة .

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيها الحق بصفة الوجود الواقعى الحق ؟ إن اعتبار الإحساس وحده مقياساً للوجود إنما يجعل أرسطو متفقاً فى رأى ليس مع أتباع المذهب الحسى فحسب بل أيضاً مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذى يعارضه أرسطو . وفى ذلك أيضاً إنكار لمبدأ عدم التناقض (٣) ، فالتشخص إذا كان حقاً لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التى تنتهى إلى السفسطة ، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الإدراك الذى لا يخطئ والذى

(١) م س - المقالة الثالثة - ف ٤ - فقرة ٩٩٩ ب

(٢) كتاب المقولات οσα ἀριθμῶ πολλὰ ὑλὴν ἔχει

(٣) ما بعد الطبيعة - المقالة الرابعة - ف ٤ - فقرة ١٠٠٧ ب

يتمثل في إحساس الرجل الطبيعي لا المختل (١) ، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس ، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب ، بل المفرد أو الجزئي في دائرة نوعه ، ومن ثم فإن الإحساس يتحول إلى ضرب من التعمق ، فالموجود الواقعي إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس فقط ، ومن ثم تبرز أهمية الصورة بصفاتها المكونة الاسامي للوجود إذ أنها موضوع التعمق وليست المادة كذلك .

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه في المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجواهر : الجواهر المادية ، والجواهر المركبة من المادة والصورة ، ثم الجواهر الصورية . وهو يضع الجواهر الأخير في المرتبة الأولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف (٢) كما ذكرنا .

وإذن فالصورة هي العامل الجوهري في الوجود المركبة من الصورة والمادة إذ أن المادة هي مجرد قابل للصورة ومن ثم فهي لا تلعب سوى دور ثانوي في وجود الأشياء .

هـ - المادة والصورة - القوة والعقل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجواهر المشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة ، وعما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوي للمادة في المركب منهما معاً .

(١) م . س المقالة الحادية عشر . ف ٦ . فقرة ١٦٠٢ ب

(٢) م . س المقالة السابعة . ف ١٧ . فقرة ١٠٤١ ب

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته في القوة والفعل ، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ماهر بالقوة وما هو بالفعل . وقد رأينا في دراستنا للذهب الارسطي كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل في جميع مراحل المذهب

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة ؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجوهر أو الماهية (١) هي الموجود بما هو موجود وذلك يعني أنها لا تترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هي مبدأ أساسي للموجود .

وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل ، والفعل متقدم دائماً على القوة ، فما هو الفعل (٢) إذن ؟ إن الفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم ، وكالبصر بالنسبة لمغمض العينين ، وكالتشال بالنسبة للنحاس الاصفر ، وكالشيء التام ، بالنسبة لغير التام (٣) فالمبصر والتشال والشيء التام هي أشياء بالفعل ، أما مغمض العينين والنحاس والشيء غير التام فهي بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى .

والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله ، فالابصار مثلاً هو وظيفة العين (٤) . ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء (٥) أي الحالة النهائية التامة التي تشير إلى الحدود الممكنة لتحقيق الشيء في الواقع .

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها في ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالإضافة

(١) οὐσία

(٢) ἐνέργεια

(٣) ما بعد الطبعة . المقالة التاسعة — ف —قرة ١٠٤٨ ب

(٤) ἐργον . م . س — نفس المقالة — ف ٨ — قرة ١٠٥٠ أ

(٥) ἐντελέχεια . م . س — نفس المقالة — ف ٣ — قرة ١٠٤٧

إلى الموجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجوده على هذا النحو ،
أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل، فالفعل هو المركز الذى تنتظم
بحسبه الموجودات بالقوة .

والقوة (١) إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية ، وأما القوة
الفعلية فهى قدرة أى شئ على إحداث تغيير فى أى شئ آخر، وأما القوة الانفعالية
فهى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره
هو من حيث هو آخر .

ويوجد نوعان من القوى : ١ - قوى عاقلة وهى قوى النفس الناطقة .

٢ - وقوى غير عاقلة وهى ما فى المادة (٢)

أما القوى العاقلة فهى قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر ، فقوى النفس
الناطقية تستطيع أن تفعل الشئ وضده بتدخل من الإرادة الإنسانية ، بينما نجد
أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين فقط
ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد ، فى حين أن الطب هو القوة
على المرض والصحة معاً ، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل (٣) ،
وأن النفس هى مبدأ الحركة فهى قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة
وذلك باختيار الإرادة (٤) ، وينقسم ما بالقوة أيضاً إلى قسمين :

١ - قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، فإنه يتحقق له
الإبصار بالفعل .

(١) م. س - المقالة التاسعة - حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل .

(٢) م. س - المقالة الثانية - ف ٢ فقرة ١٠٤٦ أ

(٣) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ فقرة ١٠٤٦ ب

(٤) م. س - المقالة التاسعة - ف ٥ فقرة ١٠٤٨ أ

٢ - وقسم آخر لا يخرج إلى الفعل خروجاً تاماً وذلك مثل قسمة الجسم إلى غير نهاية ، فإن اللامتناهي لا يمكن تحقيقه أبداً (١) - كما سبق أن ذكرنا في العلم الطبيعي .

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة . والقوة القريبة هي التي لا تفتقر لنير فعل واحد لكي تخرج إلى الفعل ، مثل حركة المتحرك من مكان إلى آخر ، وأما القوة البعيدة فهي التي تفتقر إلى تهيئة طويلة مثل البذرة ، إذ هي شجرة بالقوة البعيدة ، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة ، وزمن طويل لكي تصبح شجرة .

وإذا كان ماهو بالقوة يعتبر موجوداً ناقصاً فإن الموجود الحاصل على الماهية أو الصورة يعتبر موجوداً قائماً بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل ، وذلك لأن الماهية هي ما يتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله فلا يزيد أو تنقص ، إذ لا يمكن أن يوجد لسان زائد أو لسان ناقص من حيث الماهية ، فالماهيات ثابتة ومستمرة (٢) فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة . (٣) ولكن الصيرورة ترجع إلى إتحاد صورة مع موجود يكون مستعداً لاستقبالها ، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجوداً بالفعل بعد قبوله للصورة ، وهذا الموجود بالقوة هو ما يسميه أرسطو بالهيولي (٤) أي المادة

(١) م . س - المقالة التاسعة - ف ٦ - بقرة ١٠٤٨ ب

(٢) يستخدم أرسطو التعبير التالي للدلالة على ثبات الماهيات واستمرارها τὸ τί ἦν εἶναι ومعناها : حالة كون الموجود يستمر في الوجود على ماهو عليه .

(٣) م . س - المقالة السابعة - ف ٨ : بقرة ١٠٣٣ ب .

(٤) οὐλη

وليس المادة - في الواقع - سوى مجموعة الشروط التي يجب تحققها لكي تظهر الصورة ، وذلك يعني أن الموجود بالقوة الذي لا تعريف له ، لا وجود له وأن الموجود الحقيقي هو الموجود بالفعل .

تقدم الفعل على القوة : والفعل متقدم على القوة من نواحي ثلاث (١) :
منطقياً وزمنياً وجوهرياً .

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فكرة الموجود بالفعل ، ويقال على الموجود بالقوة إنه كذلك بالإضافة إلى الموجود بالفعل .

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل في الزمان المحدود القصير المدى ، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لا يصدر عن الموجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه في الوجود . فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل ، والإنسان يصدر عن الإنسان ، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ ، أي إنسان بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو ، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة ، أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون (٢) حين جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أي ما هو بالقوة .

(١) م.س ، المقالة التاسعة - ف ، فقرة ١٠٤٩ ب - ١٠٥١ أ

(٢) م.س ، المقالة الثانية عشر - ف ٦ ، فقرة ١٠٧١ ب

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع في العلم الإلهي ، فقد ذكر في كتاب « أجزاء الحيوان » أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هي بدون شك موجودات سامية وإلئية . ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة . ورغم ذلك فإننا نغبط بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكل وأشرف الموجودات . ونحن نفضل أبسط إتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء ، وذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع نحببه على أن نعرف كثيراً من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة .

وإذن فموضوعات العلم الإلهي قريبة من نفوسنا ومحبة إلينا ، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة .

٦ - الجوهر الإلهي وتفرده :

إن أول موضوعات الدراسة في العلم الإلهي أو الإلهيات هو الجوهر الإلهي أو الموجود بما هو موجود ويفتح أرسطو مقالة اللام من « ما بعد الطبيعة » بقوله « إن موضوع فحصنا هو الجوهر ، لأن المبادئ والعلل التي تبحث عنها هي مبادئ الجوهر وعلله » (١) ، ولا يمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته .

ويستطرد أرسطو في الكلام عن الجوهر فيذكر في مستهل الفصل السادس من هذه المقالة ، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر : اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعي ، والثالث أزلي غير متحرك واجب الوجود لذاته ، وهو

(١) م.س - المقالة الثانية عشر . ف ١ - ققرة ١٠٦٩ أ

(٢) م.س - المقالة الثانية عشر ف ٦ - ققرة ١٠٧١ ب

موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهي . وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرًا محركًا ثابتًا هو صورة خالصة وفعل محض . وسرى - فيما بعد - كيف أفضت به دراسته للحركة في الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلي الثابت . إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيًا أن أرسطو على الرغم من وجهة حجيجه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج ، إلا أنه لم يهتم كثيرًا بمكونات الشخصية الإلهية وإيضاح مدى قدرتها وأثرها الفعال في الوجود - كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم - فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهي على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أي تدخل مباشر فعال في نظامه ، ثم رتب تحته طائفة من صفات الآلهة المحركين للسواكب .

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته في هذا المجال أن يعرف الله معرفة تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ثراء مكوناتها ، والسبب في هذا أن الله عنده ليس له أي دور في فلسفته الأخلاقية أو السياسية ، بل هو لا يعلم شيئًا عن العالم ، وليس صانعًا له كما هو عند أفلاطون . ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أي قدر من الشعور الديني حينما أثبت وجود إله يحرك الكون ، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً . ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله ، فإله موجود لأنه المطلق الذي يقابل النسبي الذي نعاينه في التجربة الإنسانية، وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفي هذا إثبات لتنظيم ضروري للوجود تنجبه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته . فذاته إذن علة غائية للموجودات ، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية في ذاته .

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهي تدخل في نطاق العلم الإلهي .

ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها . فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون في أن الله جوهر مفارق غير جسمي - على نحو ما سنرى بالتفصيل - إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون ، إذا ليس هذا الجوهر كالسكلي الذي ينطبق على كثيرين بل هو كلي يضرب من المائلة لا باعتباره جنساً أعلى للموجودات . وهو كذلك ليس نموذجاً للموجودات الحسية أي صورة معقولة أزلية لصور حسية مماثلة تخالطها مادة ، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعاً تتجه إليه وتحاول أن تنظم بحسبه . مع أنه مفارق لها ومستقل عنها جميعاً ، فهو جوهر أزلي ، ذاته مطابقة لماهيته . وإذا كانت الجواهر الأخرى المركبة من الصورة والمادة تبذل قصارى جهدها للتشبه به إلا أنها لن تصل إلى تمام محاكاة بحيث يحل محلها أو يحل فيها على ما يرى أفلاطون .

وكذلك فإن هذا الجوهر الإلهي ليس موضوعاً للعلم بل هو الجوهر الأسمى والعلم الأسمى الذي لا يرقى إليه العلم الإنساني الذي تنحصر موضوعاته في موجودات هذا العالم . أما العقل الإلهي فليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . والله هو الجوهر الأسمى لأنه لا يحتاج إلى سند خارجه لكي يتحقق به وجوده ، بينما الجواهر المشخصة لا يتحقق وجودها إلا بوجود المادة في الخارج . فالتشال لا يوجد بدون الرخام ، والإنسان لا يتحقق وجوده بدون جسم مركب من عناصر مادية . أما الله فهو صورة كاملة لا تخالطها مادة لأنه فعل محض وربما ظن البعض أن أرسطو يناقض نفسه في نظريته إلى الوجود المفرد ، ذلك أنه يرى الله صورة خالصة مع أنه موجود مفرد ، بينما تحتاج الموجودات المفردة الأخرى إلى المادة لكي تكون مشخصة ، ولكن الواقع أن المذهب الأرسطي

في جلته يتجه نحو إعلاء مكانة الصورة كعامل أساسي في وجود الجوهر المفرد بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهي بالقوة بيننا الصورة فعل ، وإذن فوجود المادة إلى جوار الصورة في المركب منها ، يعتبر نوعاً من السلب لكمال الصورة ، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل في الجوهر المفرد المشخص .

والله فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصل على وجود حقيق إيجابي ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير في وجوده ، فهو موجود مفارق يسكن ذاته بذاته (١) وعلى هذا فلا يوجد تناقض في الموقف الأرسطي بصدد الوجود المفرد .

وعلى أية حال فإن طبيعة التفرد في المعقول الخالص غيرها في المفرد المشخص وكذلك فإن مجال النظر في كل منها يختلف عن الآخر ، فالمعقول الخالص موضوع استدلال عقلي ، أما المفرد المشخص فيقع تحت الإدراك الحسي ، ولهذا كانت المادة ضرورية في تكوين وجوده ، وهكذا كل مكونات العالم المحسوس .

على أن تسليم أرسطو بأن المعقول الخالص المفارق للمادة حاصل على الوجود الكامل المطلق من حيث أنه صورة خالصة لا تتخالطها المادة إنما يعتبر أكثر اقتراباً من الموقف الأفلاطوني وأبعد عن الصورة الأرسطية للوجود الحقيقي كما رسمها في فلسفته الطبيعية .

٧ - الحركة الأولى وصلاته :

لقد أثبت أرسطو إذن أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلي ثابت ، ونريد أن نعرف كيف انتهى إلى هذا الموقف من بحثه في الحركة وأنواعها .

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرة التعارض بين الحركات التي تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى والحجر إلى أسفل ، وحركة السكائن الحية الذي يتحرك ويسكن بالإرادة ، والحركة المستمرة للسموات - التعارض بين هذه الحركات والحركات الأخرى المباشرة لها والتي ترجع إلى الدفع أو الشد .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الحركات التي من النوع الأول حركات أصلية وأولية وطبيعية وهي الجنس الأول للحركة أما حركات الدفع والشد فهي حركات ثانوية آلية قسرية ، لا تفسر إلا بالقياس إلى الحركات الأولية لأنها مضادة لما من حيث أنها تفسر الأجسام على الحركة في اتجاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل .

فالآلات الميكانيكية ترفع الأجسام الثقيلة إلى أعلى وتحركها في اتجاهات مختلفة لتحقيق منفعة عملية ، بينما لو أفلت الحجر من قبضة الآلة الرافعة لموى إلى الأرض أى إلى أسفل تلقائياً .

وقد أخطأ الذريون حينما فسروا الحركات الأولية التلقائية للأجسام بطريقة آلية فإن ذلك معارض للتجربة والرأى الشائع .

وهذه الحركات الأولية تصدر عن محركات غير جسمية بطريقة غير آلية، وقد ظن الأفلاطونيون أن هذه المحركات نفوس ، وبذلك جعلوا في السكون نفوساً محرّكة ، مما يمد استمراراً للزعة الشعورية القديمة ، ولكن أرسطو يعترض على هذا الاتجاه ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة : حركة العنصر الذي يتجه إلى

مكانه الخاص ، وحركة السكان الحى ، ثم حركة السماوات التى لاتصدر عن محركين من نفس النوع السابق .

فحركة الحجر إلى أسفل تختلف تماماً عن الحركة الحيوية ، ذلك لأنها لا تبدأ أو تنتهى إلا بفعل مؤثر خارجى يرفع مايموق وصول الحجر إلى مكانه فى أسفل بحيث يسكن الحجر حينما يصل إلى مكانه الطبيعى .

أما الحركة الحيوية كالحركة المسكانية للحيوان فإنها ترجع إلى ميل أو رغبة ، وتتوافق الحركة مع هذه الرغبة بقدر ما تسمح به الظروف الآلية للحركة والتكوين العضوى للحيوان ، وإذن فلدى الحيوان القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهاؤها ، بينما العنصر المادى لا يمكن له أن يتحرك أو يسكن بنفسه فى أى اتجاه معاكس لحركته الطبيعية إلى أسفل .

وأخيراً فإننا نجد حركة السماوات الدائرية تختلف عن حركة السكان الحى ، ومن ثم فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من الحركات تقابل الأنواع الثلاثة للحركة ، وهذه الحركات الثلاث هى :

محرك طبيعى للعنصر ، محرك للحيوان ، ومحرك السماوات .

وتختلف هذه الحركات عن بعضها الآخر تمام الاختلاف ، إلا أنها تتصف بصفة مشتركة واحدة وهى أنها ثابتة غير متحركة ، وليس صحيحاً ماذهب إليه أفلاطون من أن كل حركة إنما تصدر عن حركة سابقة عليها ، بل الصحيح أن كل حركة إنما تصدر عن محرك لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت متحركاً ، إذ أن المحرك هو ماهو بالفعل بالنسبة لمحرك يكون بالقوة مثل الشئ الساخن الذى يرفع درجة حرارة الشئ البارد . أو كالعالم من حيث كونه يعلم الآخرين ، فإذا كان المحرك متحركاً كما يقول أفلاطون فإنه ينبغي أن يكون الشئ الساخن ساخناً وغير

ساخن في نفس الوقت ، وكذلك ينبغي أن يكون الشخص العالم عالماً وجاهلاً في نفس الوقت ، إذ أنه من حيث كونه محركاً يكون عالماً بالفعل ومن حيث كونه متحركاً يكون عالماً بالقوة أى جاهلاً . أما اتصال سلسلة المتحركات والمحركات فإنها تؤدي في النهاية إلى ضرورة الوقوف عند محرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك .

وقد أشار أرسطو في كتاب الطبيعة (١) إلى المحرك الذي يحرك نفسه فذكر أنه لن يكون في هذه الحالة بسيطاً بل سيكون مزدوجاً إذ أنه سيكون في نفس الوقت محركاً ثابتاً وفيه جزء يتحرك بهذا المحرك .

وإذن فقد اتضح لنا أن الحركات بأنواعها الثلاثة ترجع إلى أنواع ثلاثة من الحركات الثابتة . فحركة الجماد ترجع إلى الطبيعة ، وحركة الكائن ترجع إلى النفس ، وحركة السماء ترجع إلى المحرك الأول وتحت طائفة من المحركين الثانوي.

ويرى أرسطو أن فكرة المحرك الثابت تتفق تماماً مع فكرة الصورة أو الموجود بالفعل ، ذلك أن المحرك هو الموجود بالفعل في حالة تحريكه لمحرك في إمكانه الخروج من القوة إلى الفعل ، وهذا المحرك لا يقوم بفعل التحريك فحسب بل هو أيضاً الذي ينظم الحركة بطريقة تجعل المادة معدة لاستقبال الصورة في المتحرك . ففعل المحرك إذن تحريك وتنظيم معاً .

ولذا كانت دراسة المحركين الأولين أى الطبيعة والنفس ترجع إلى العلم الطبيعي فإن دراسة طبيعة محرك السماوات وخصائصه تدخل في نطاق العلم الإلهي . يقول أرسطو : « ومن الاضطراب أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك ، فإن

الجوهر يتقدم على سائر الموجودات ، فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضا : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالا لها ، وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المسكنية ، ومن جملة هذه ، الحركة الدورية .

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة ولا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده ، كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في هذا أيضاً كفاية ، ولا إن كان أجزاء من الصور . فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ، ولا أيضاً إن فعل مع كون جوهره بالقوة توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل . فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا ، ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى .. (١) .

وإذن فلا بد من التسليم بوجود محرك فاعل لا تتخالطه قسوة ، وإلا كنا كالذين يحدّثون الأمور من الظلمة وبما هو غير موجود .

وإذن فإذا كان يوجد بالضرورة شيء يتحرك حركة دائرية دائمة وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى فإنه يجب أن يوجد ما يحركها تلك الحركة ، ولما كان كل

(١) م. من المقالة الثانية عشر ف ٦ — لفرة ١٠٧١ ب . وقد آثرنا أن نشهد بالترجمة العربية القديمة للنص الأرسطي . والمرجع أن مترجمها هو اسحق بن حنين . راجع أرسطو عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ١٩٤٧ . ص ٣ وما بعدها .

ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء ، فإنه يتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر — كما سبق أن ذكرنا — وذلك من حيث كونه موجوداً أزلياً وجوهراً وفعلماً محضاً ، ويكون تعلق التحريك به كمتعلقه بالمعشوق والمقول .

هذا المحرك الثابت هو العلة الأولى للحركة في الوجود ، وهو علة غائية للوجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كمشوق وكمقول .

The final cause; then, "produces motion as being loved but all other things move by being moved (1)

ولا يمكن أن يطرأ أى تغيير على ذات هذا المحرك الأول من حيث أنه يحرك ولا يتحرك ، وهو حاصل على وجود ضرورى ، صفته الخير الاسمى ، وهذا هو أكل وجود يليق بالمبدأ الأول بحيث لا يمكن أن يوجد على غير ما هو حاصل له من الوجود .

وقد أخطأ الفيشاغوريون وسبوسيليوس حينما رفضوا التسليم بأولية الوجود للجمال الاسمى والخير الاسمى ، استناداً إلى تفسيرهم الرياضى للوجود فكيف يمكن أن توجد البذرة بدون الشجرة ؟ أو كيف يمكن أن يوجد الجنين بدون تأثير إنسان كامل سابق عليه في الوجود .

(١) م. س - المقالة الثانية عشر - ف ٧ - فقرة أ ترجمة Ross - يقول أرسطو (وتحريكه إنما هو على طريق أنه مشوق ومقول ، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأولى المعشوق والمقول هما شئ واحد وما هو حسن ، نشتبهه ونشتاقه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشتبهه ، لأننا نغلقه . وليس إنما نغلقه لأننا نشتبهه . واجداه المشق إنما هو لا يقل من العلة الأولى) . من ترجمة أسحق بن حنين .

• before the seed there is a man — not the man produced from the seed, but another from whom the seed—comes •

ويستند عالم الطبيعة والسموات إلى هذا المبدأ الأول وحياته كلها غبطة تامة مادام فعله لذة دائمة لذاته ، وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر الله به دائماً ، فالله هو الحياة بالفعل ، لأن فاعلية التعقل هي الحياة ، والله فعل محض ، وفعل الله القائم بذاته هو الحياة ذات الخير الأسمى والأزلية .

• We say therefore that God is a living being, eternal most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God:, for this is God • (1)

وتمت مشكلة تتعلق بالتعقل الإلهي وهي كيف يعقل الله ؟

فاذا كان الله عقلاً ، وهو لا يعقل ، فليس في هذا شيء من الكرامة ، لأنه سيكون كالنائم ، وهذا محال وإن كان يعقل شيئاً آخر غير ذاته ، أى أن ذاته لا تكون موضوعاً لتعقله ، بل تكون فيه قوة على ذلك فحسب ، فهو إذن ليس الجوهر الأفضل ، لأن سموه وفضيلته إنما ترجع إلى تعقله ، وسواء كان التعقل في الجوهر الإلهي بالقوة أو بالفعل فإن المهم هو موضوع تعقل هذا الجوهر ، أيكون موضوعه ذاته أم شيئاً آخر ؟ وإذا كان شيئاً آخر ؟ فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع الدائم لتعقله ، أو تكون هناك موضوعات مختلفة ؛ إن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وعلى هذا سيكون أسمى من التعقل ، كما هو الحال في الإنسان ، ومن ثم فإن مثل أفلاطون وهي الموضوعات الدائمة

للتعقل الإلهي ، التي يتأملها الصانع كمنادج لتكوين العالم المحسوس ، ستكون أسمى من الذات الإلهية .

وكذلك هل يعقل الله الخير أو أي شيء عارض ؟

من الواضح أنه ، يعقل ما هو أكثر ألوهية وكرامة ومعقولة ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الانقاص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ولكن بالقوة . وإذا كان هكذا ، فلا محالة يلزمه السكالات والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، (١) . وقد تبين لنا كيف أن موضوع التعقل أفضل من التعقل على الرغم من أن فعل التعقل قد ينصب على ما هو شر وناقص .

ويحل أرسطو هذه المشكلة بقوله ، لما كان الله هو الموجود الأسمى ، وأنه لا يوجد معقول لديه ، أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعقول ، (٢) . فالذات الإلهية إذن هي موضوع التعقل الإلهي من حيث أنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق .

وفي نطاق الأمور المعقولة التي لا تتخاطبها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئاً واحداً ، وهذا هو حال الجوهر الإلهي . وهذا التعقل أزلي لأن الذات الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء . وليس في العقل الإلهي أي نوع من العمليات العقلية الإنسانية كالإحساس والتخيل والتفكير .

(١) من ترجمة أسحق بن حنين لمقالة اللام — الفصل التاسع .

(٢) « الله معقول وممشوق وهو أسمى موجود ، وهو العقل والماقل والمعقول » .

ما بعد الطبيعة — المقالة الثانية عشر — ف ٩ فقرة ١٠٧٤ ب

وقد ذكر أرسطو في كتاب النفس (فقرة ٤٠٧ أ) أن العقل هو المعقولات ، أي أنه أرجع الماقل إلى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين الماقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول . فأنه هو العقل والماقل والمعقول .

من الواضح إذن أنه يوجد جوهر أزلي ثابت معقول مفارق للأشياء المحسوسة ، ليس فيه أثر للقوة أو للبادة أو للعدم ، ولا حيز له ولا مقدار ، ولا كثرة في ذاته أصلاً ، وهو غير منفعل لا يخضع للحركة لا بالذات ولا بالعرض ، لأن جميع أنواع الحركة لا بد من أن تكون في مكان ، وفعله واحد غير متغير (فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) (١) .

وهو يفعل ضرورة لا اختياراً ، وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لا يمكن أن يحرك العالم باللماسة وهو لامادى والعالم مادي . ومع أنه علة نظام العالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم شيئاً عن هذا العالم ولا يعني به ، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التي تعتبر نموذجاً للوجود .

وأخيراً فهو عقل يتأمل ذاته أزلياً أي أنه العقل والمافل والمعقول .

٨ : المحركون الثواني وحركات الافلاك

تكلّمنا عن المحرك الأول الثابت الذي لا تصدر عنه سوى حركة واحدة أزلية هي الحركة المكانية الأولى البسيطة للكون أو حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط .

ولكن هناك حركات مكانية أخرى أزلية تلي هذه الحركة الأولى وهي الحركات الدائرية للكواكب وكل حركة من هذه الحركات يجب أن يكون المحركون المتقدمون عليها جواهر أزلية أيضاً . ومن ثم فيتمين أن يوجد عدد من الجواهر الأزلية المحركة والغير المتحيزة ، بقدر أعداد حركات الكواكب وترتب هؤلاء المحركون الثواني بحسب ترتيب حركات الكواكب .

(١) وهذه قضية سيقول بها أفلاطون والمثاليون الإسلاميون فيما بعد لأنها نتيجة لازمة من تعريف أرسطو للجوهر الإلهي .

ولكى نعرف عدد المحركين الثواني يجب الرجوع إلى علم الفلك .

(١) علاقة علم الفلك بالعلم الإلهي :

إن الصورة التي يرسمها أرسطو لعالم السماء استمدتها من آراء الفلكيين والمهندسين التي كانت ذائعة في القرن الخامس قبل الميلاد .

فقد وجد أرسطو تصوراً رياضياً للعالم عند الفلكيين ، وتصوراً آخر للعالم عند الطبيعيين .

فالطبيعيون يركبون السماء من نفس طبيعة الكواكب المحسوسة ويعملونها خاضعة لحركات السكون والفساد ، وهم يرون أن في السكون حركة كلية أزلية لا تترك أى شيء في ثبات .

أما الفلكيون ومنهم أفلاطون وإيدوكس فقد وضعوا محل السماء المحسوسة سماء أخرى ذات تركيب هندسي ثابت يتألف من دوائر وأفلاك متداخلة لكل منها حركة منتظمة معينة ، أى أن لكل فلك حركته الخاصة به والتي لا ترد إلى حركة فلك آخر غيره . وهذه النظرة تظهر بوضوح التعارض التام بين المعقولية التامة للوجودات السماوية والتغيرات المستمرة للوجودات الأرضية .

وقد قبل أرسطو النظام الفلكي الذي وضعه إيدوكس ولكنه حاول البحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام .

وقد لاحظ من ناحية أخرى الصلة الوثيقة بين الفلك والعلم الإلهي ، ولهذا فقد حاول أن يضع علماً فلكياً إلهياً ، ووضع على قمة السكون محركاً معقولا غير متحرك شبيها بالنفس في علاقتها مع الجسد .

(ب) حركة السماء الدائرية :

لما كانت الحركة الدائرية الأزلية خاصة بوجودات عالم السماء من حيث أن

السموات تشهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ولكنها تعجز عن ذلك لما ديتها ، فتكتفى بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية (١) . لهذا فقد بحث أرسطو في طبيعة هذه الحركة وحاول أن يبين أسبابها الطبيعية .

فذكر أن الطبيعيين أخطأوا حينما ظنوا أن الحركة المكانية والاستحالة أى التغير الكيفى ، من الحركات الأزلية التامة رغم أن لها بداية ونهاية ، والواقع أن الحركة الدائرية وحدها هي الحركة الأزلية البسيطة التامة فهي تختلف عن النقلة وعن الاستحالة في أن أى نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط ، أى أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية (٢) . وتوجد شروط هذه الحركة في طبيعة الجواهر السماوى المركب من العنصر الخامس أى الاثير الذى يختلف في طبيعته عن العناصر الأربعة الأرضية ، ومن خصائص هذا الجواهر قدرته على الحركة بانتظام . وإذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة ، وهي تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية التى كان يبحث عنها الطبيعيون .

وهذه الحركة الأزلية — من ناحية أخرى — حركة ذات ضرورة مطلقة ، لأنه لا يوجد زمان بدون حركة — كما سبق أن ذكرنا .

وإذن فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى .

(١) وكذلك جميع موجودات مانحت فلك القمر الخاضعة للكون والفساد فانها تعمل بقدر ما تسمح به مادتها للتشبه بحركة السماء الدائرية . ومن ثم فان جميع الأشياء الطبيعية أيضاً تتضمن قطعاً من الطبيعة الإلهية (الأخلاق النيقوماخية — المقالة التاسعة — ف ١٤)

(٢) كتاب الطبيعة — المقالة الثامنة .

ومن ثم فليست هناك بداية للخلق ، وليس تمت أصل زمنى لنظام
الموجودات السماوية (١) ، بل إنها تتحرك حركات دائرية دائمة بفعل محركها
الآزليين . فاعدد هؤلاء المحركين بحسب الحركات الدائرية التى تصدر عنهم ؟

ج - محركو السكواكب :

يذكر أرسطو أن إيدوكس يرى أن كلا من حركة الشمس والقمر تجري فى
ثلاثة أفلاك ، أما حركات السكواكب الأخرى فإنها تجري فى أربعة أفلاك وقد
أشار كالبيوس Callippus إلى نفس مواضع الأفلاك التى ذكرها إيدوكس
ولكنه يضيف فلكين آخرين لكل من الشمس والقمر وفلكاً آخر لكل من
السكواكب الأخرى ما عدا كوكبي زحل والمشتري ، وذلك بحسب أرصاده
الفلكية - على ما يقول - .

وبالإضافة إلى هذا فإنه يرى أنه - لى يمكن تفسير هذه الأرصاد - يجب
أن يكون لكل كوكب أفلاك أخرى تفسر الحركات المضادة التى تبعد الفلك
إلى حركته الأولى .

وينتهى أرسطو إلى القول بأن عدد الأفلاك المحركة للسكواكب والأفلاك
الأخرى ذات الحركة المضادة - بحسب التنظيم الفلكي الذى أخذه عن إيدوكس
وكالبيوس - يصبح خمسة وخمسين ، وإذا لم تنصف للشمس والقمر الحركات
المضادة فإن مجموع الأفلاك يصبح سبعة وأربعين فقط (٢) .

(١) ما بعد الطبيعة - المقالة الخامسة - ف ٨ - قرة ١٠٦٩ ب ، المقالة الثامنة - ف ١٠
قرة ١٠٤١ ب .

(٢) م . س - المقالة الثامنة - قرة ١٠٧٣ ب يقول أرسطو (ترجمة اسحق بن حنين) =

• يكون هذا العدد هو عدد الجواهر والمبادئ الثابتة أى عدد المحركين الثوانى للكواكب . وكل محرك منها جوهر أزل مفارق وصورة خالصة لا تخالطها المادة .

ويستخدم أرسطو نفس صيغة دليل المحرك الأول لإثبات وجود هذه الجواهر المحركة ، إذ يجب الانتهاء فى كل حالة إلى محرك ثابت لا يتحرك ولكنه يعتبر متحركاً بالمرض مع فلسفه كمحركه النفس فى الجسم الذى تحركه .

وقد أشار القدماء إلى الجواهر المحركة الثابتة ولكنهم قالوا بأنها آلهة ، والواقع أنها ذات طبيعة إلهية من حيث أنها عقول مفارقة ، إلا أننا يجب أن نرفض (١) ما ألحقه بها القدماء من أساطير وصور بشرية وحيوانية لإرضاء العامة ولمصلحة الدولة .

«وبعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول، ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهى أفلاك النجيرة (السيارة) ، فأما أن الجسم المستدير هو أزل ولا وقوف لحركته ، فهو شئ قد تبين فى الطبيعيات ، وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بمحرك من جوهر أزل غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزل ، وأقدم من المتحرك ، فان الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ ومن الإضطراب أن تكون هذه الجواهر الأولية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لا تقدمنا قتلنا ، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخامس بالفلسفة من التعاليم ، وهو علم النجوم فانها لا تنظر فى شئ من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه المركبات ، فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد المركبات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك انه لم يكن هو أقوى . »

(١) هذه الفقرة لإجمال لأقوال أرسطو ورأيه فيما قال به القدماء من أن الجواهر المحركة آلهة.

العالم واحد :

وعلى الرغم من تعدد الجواهر المحركة إلا أن أرسطو يؤكد أن العالم واحد لأنه إذا وجدت عدة عوالم فستكون مبادئها المحركة واحدة من حيث الصورة ، كثيرة بالعدد ، ولكن الكثرة تأتي عن طريق المادة ، لأن تعريفاً واحداً ينطبق على سقراط وغيره من البشر من حيث أن كل واحد منهم إنسان ، وأن المادة الجسمية لكل منهم هي التي تجعلهم أفراداً متعددين ، ولكن المبدأ الأول مفارق لا مادة فيه ، لأنه الحقيقة الكاملة ، وهو واحد من حيث العدد ومن حيث الماهية والتعريف ، وفعله واحد لا يتغير ، أي أن موضوع حركته الذي يتحرك دائماً وباستمرار لا يبد وأن يكون موجوداً واحداً وإذن فلا يوجد غير عالم واحد (١) .

° ° °

تعقيب :

رأينا إذن كيف يحدد أرسطو مكانة الله كحريك أول في تخطيطه العام للوجود ، ونجمل اعتراضاتنا عليه بهذا الصدد فيما يلي :

(١) م. س - المقالة الثامنة .قرة ١٠٧٤ أ

يقول أرسطو (ترجمة أسحق بن حنين) : « فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت على مثال الناس . فيجب أن تكون الطل الأول أكثر من واحد ، (مع كونها) متفقة في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة واحدة : كالإنسان العامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . وأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بنى هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد » .

اولا : أن القول بقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق ، يجعل الله عاطلا عن فعله الضروري وهو الایجاد أو حتى مجرد الحفظ والعناية . فانه بحسب المذهب الارسطى خاضع للضرورة الكونية أى لمبدأ الحتمية ، ثم كيف يكون لها لا اختيار له أى لا حرية له فى الفعل ، ولا يعلم شيئاً عن موجوداته ، إنه كالقابع فوق قبة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته .

ثانيا : إن وظيفة المحرك الاول الرئيسية هى أن يحدث الدفعة الاولى للوجود ، وكيف يتم ذلك والله غير مادی والعالم مادی ؟

لقد رجع أرسطو عن القول بالماسة لهذا السبب ، ولكنه لم ينجح فى إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة الاولى ، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريكه العالم على أنه علة غائية له ، إذ أنه لا بد للحركة وهى فعل من محرك فاعل حاصل على إيجابية الفعل .

ثالثا : ماذا يعنى أرسطو بعشق الموجودات لله ؟ وما الذى تعشقه فيه ؟ وما هى مكونات الجوهر الالهى التى تصلح لأن تكون موضوعاً لعشق الموجودات ؟ إن الكمالات الالهية غير ذات محتوى عند أرسطو ، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغواً إذا لم نكن قد وسعنا دائرة الفعل الالهى وجعلنا الله فاعلاً على الحقيقة لا على المجاز . ثم ما هو معنى الغبطة الالهية والتأمل الإلهى فى مذهب يعطل الذات الالهية ويخلع عليها ثباتاً وسكوناً مطلقاً ويجردهما من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة الممثلة فى الأمر التكوينى . إن موقفنا كهذا كان يجب أن يودى إلى ما سيقوله أفلاطون فيما بعد من أن الله كالنقطة الرياضية ، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل - فى نظره -

على أسمى الكالات . إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الشخصية الإلهية وتفاعلها مع البناء الوجودي ، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمزول عن الله ثم محاولة الربط بينها بطريقة تعسفية ، وتعود لتضني على الوجود الالهي أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير في المخطط الوجودي ، فتكون هذه الصفات مجرد أفاظ لا مدلول لها .

رابعاً : كيف تكون الماهية الإلهية نموذجاً للعالم والله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم وليس له أى تأثير في تكوينه . وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية الإلهية والعالم ؟ أيكون ذلك من قبيل الصدفة أو من قبيل الإسجام الأزلي ؟

إننا نستطيع أن نؤكد — بحسب أقوال أرسطو — أن هذا التماثل لم يحصل بإرادة الله ، إذ أن الله عند أرسطو لا إختيار له كما سبق أن ذكرنا . والاسجام الأزلي يخلع على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الالهية .

والحق أن القول بأن الماهية الالهية نموذج للعالم إنما يعمد ترديداً لما ذكره أفلاطون عن الماهية الالهية وعن مثال الخير رئيس عالم المثل . فقيم إذن كان النقد الشديد الذي وجهه أرسطو إلى أفلاطون ، وقد انتهى به المطاف إلى الموقف الأول الذي التزمه أستاذه في محاوره الجمهورية عن الله وصفاته ؟

وأخيراً فإن القول بعقول محركة للكواكب لها نفس الطبيعة الالهية من ناحية أرسطو إنما يعد إمعاناً منه في تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة . وسيكون لهذه العقول دورها الكبير في مذهب الفيض عند الاسلاميين ، ولم يفتن فلاسفة الاسلام إلى أن وضع هذه العقول — التي تعتبر آلهة صغاراً إلى جوار

الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بحسب النصوص الدينية .

الحق أن الله - بحسب منطق المذهب الأرسطي - لا يبدو أن يكون صيغة منطقية اقتضتها حتمية نظام الوجود فخلعت عليها صيغة وجودية ، أريد لها أن تتضمن صفات الكمال المطلق المتعلقة بإله فعال على الحقيقة ، ثم تعذر تبرير إلحاق هذه المكونات بها .

الفصل الثامن

الأخلاق

١ - الأخلاق فرع من السيامية

يبدأ أرسطو كتاب الأخلاق النيقوماخية (١) بقوله : إن كل فن وكل فحس ، وكذلك كل فعل واستقصاء ، إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما . ولهذا السبب فقد قيل بحق : إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع . ولكن يوجد اختلاف ما بين الغايات ، . ويستطرد أرسطو فيذكر أن الغايات قد تكون في الأفعال نفسها أو في نتائجها . وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها ، فإن من طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال . وتعددت الغايات بحسب تعدد الأفعال والفنون والعلوم . فمثلاً الصحة غاية فن الطب ، والسفينة غاية فن بناء السفن ، والنصر غاية الفن العسكري ، والثروة غاية فن الاقتصاد . ولكن بعض هذه الفنون قد يكون فروعا لفنون رئيسية أخرى ، ومن ثم فإن غايات الفنون الرئيسية تفضل دائماً غايات الفنون الفرعية ، لأن الذي يمارس الفنون الفرعية إنما يقوم بذلك من أجل الفنون الرئيسية .

فإذا كانت هناك غاية ما لأفعالنا نطلبها لذاتها — بحيث يكون كل فعل لنا موجهاً لطلبها — (على اعتبار أننا لا نطلب شيئاً من أجل شيء آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث يصبح مطلبنا عبثاً أجوف) فمن الواضح أن هذه الغاية التي نطلبها ليست سوى الخير والخير الأقصى ... أفلا تكون معرفته تأمير

(١) الأخلاق النيقوماخية — الكتاب الأول — الفصل الأول — فقرة ١٠٩٤ .

كبير على حياتنا ؟ لنحاول إذن أن نحدد ما هو الخير ، وما هي العلوم والممالك التي يكون الخير موضوعاً لدراستها .

إنه يبدو لنا في وضوح أن الخير موضوع دراسة أكثر الفنون إحاطة وشمولاً أي فن السياسة ، وهو الفن الرئيسى المسيطر على سائر الفنون ، وذلك لأن فن السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التي يجب أن تدرس في أى دولة ، والتي يتعين على كل فئة من المواطنين أن يتعلوها ، والقدر الذى يسمح لهم بتعلمه منها . وبما لا مراء فيه أن أسمى المهارات وأكثرها تأثيراً في حياة المجتمع إنما تقع تحت دائرة فن السياسة ، مثل : الفن العسكرى ، وفن الاقتصاد ، وفن الخطابة (١) .

فإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى - بل إن هذه العلوم تنصوب تحتها - وكانت السياسة أيضاً هي التي تعين ما ينبغي لنا أن نفعله وما لا ينبغي لنا أن نفعله عن طريق التشريع ، لذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشمل على غايات العلوم الأخرى ، بحيث تكون هذه الغاية هي خير الإنسان .

ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالاً حتى ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة ، هذا على الرغم من أن تحصيل الخير لفرد واحد أمر يستحق التقدير ، إلا أن تحصيل خير الدولة أو المدينة أفضل من ذلك وأكثر تشبهاً بالفعل الإلهي .

فالإخلاق إذن علم عملي وهي جزء من العلم السياسى ، ولا يفدح هذا في قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد .

٢- منهج البحث في علم الاخلاق :

وبعد أن حدد أرسطو مركز الاخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يشرع في تعيين أفضل المناهج التي تصلح لدراسة السلوك الاخلاقي ، فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الاخلاقي لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث ، إذ أنسا لا يجب أن ننشد الدقة في مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التي يبحث فيها العلم السياسي - والاخلاق فرع منه - تكون دائماً موضع اختلافات كثيرة بين وجهات النظر لهذا كانت موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى كما هو الحال في العلوم النظرية مثلاً .

فالناس يختلفون فيما بينهم على تحديد قيمة الخيرات لأن بعضهم قد حاق بهم الضرر نتيجة لثرواتهم أو شجاعتهم أو كرمهم ، وهذه أمور تعارف الناس على أنها من قبيل الخيرات ، ويستطرد أرسطو فيذكر أنه يشير إلى وجهة النظر الحقة في هذه الأمور في إيجاز وبطريقة عامة لأنه يبحث في أمور لا يعتبرها جميع الناس حقاً بل الأغلبية منهم فقط . والرجل المثقف يتعين عليه أن يبحث في كل موضوع بقدر ما تحتمله طبيعة هذا الموضوع من الدقة . فمن خطئ الرأي أن نطالب الرياضى باستدلالات احتمالية أو أن نطالب الخطابي باستدلالات علمية (١) .

ولما كان كل فرد يستطيع إصدار أحكام صحيحة عن الأشياء التي يعرفها جيداً ، بحيث أن كل من عرف موضوعاً ما يكون حكماً صالحاً بصده ، لذلك فإن الفرد الذي تلقى ثقافة عامة شاملة ومحيطية يكون حكماً صالحاً على وجه العموم .

(١) م . س - الكتاب الاول - ف ٣ - الموضع السابق .

ويخرج أرسطو من هذه المقدمات إلى القول بأن الشباب لا يصلحون لدراسة العلم السياسى أو الأخلاق لأنهم لم تنجمع لديهم تجارب عديدة عما يحدث فى الحياة من أفعال، وهذه الأفعال هى التى تبدأ منها مناقشات هذا العلم وتطور حولها، وكذلك لأن الشباب يميل - فى الغالب - إلى إتباع عواطفه وانفعالاته بحيث تصبح هذه الدراسة عبثاً وغير مجدية لأن غايتها فى الأصل ليست مجرد المعرفة بل العمل . فالأخلاق لا تصدر عن الطبيعة بقدر ما ترجع الى العرف والتقاليد الموروثة . لهذا كان من الضروري أن يكون المنهج فى دراسة الأخلاق متمشياً مع طبيعة المشكلات التى تبحث فيها (١) أى أن نبدأ من تجارب الأفراد الواقعية فى ميدان السلوك الأخلاقى ثم نحاول استخلاص مبادئ هذا السلوك بدون الرجوع إلى أى مبدأ يتجاوز التجربة الجزئية الواقعية (٢) ومعنى هذا أن المنهج فى الأخلاق لا يقوم على الاستدلال البرهانى بقدر ما يستند الى التجربة الواقعية . وقد أخطأ أفلاطون حينما أرجع الأخلاق إلى العقل وربط السلوك الأخلاقى بمثل أعلى هو الخير بالذات ، ذلك لأننا لا نجد هذا المثل الأعلى فى التجربة إذ أنه يتجاوز السلوك الواقعى للأفراد .

٣ - السعادة غاية كل فعل إنسانى

يتساءل أرسطو عن تلك الغاية القصوى التى يبحث عنها علم الأخلاق؟ أو بمعنى آخر ، ماهو الخير . الأعظم الذى يتحقق فى العمل والذى تستهدفه الأفعال الإنسانية ويكون منتهى الغايات وله قيمة فى ذاته أى لا يفتقر الى أى شىء آخر؟ يجيب أرسطو على ذلك بأن تمت اتفاقاً بين الناس - عامتهم وخاصتهم على السواء - على أن السعادة هى الخير الأعظم ، والناس جميعاً يقرنون السعادة بالحياة الطيبة

(١) م س - الكتاب الاول - ف٣ - فقرة ١٠٩٥ أ.

(٢) م س - الكتاب الثانى - ف٢ - فقرة ١٢٠٢ ب .

وبالمثل الطبيب . وقد كان هذا الرأي شائعاً عند اليونانيين على عصر أرسطو ، إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه ، وليس تحقيقاً لمطالب الآلهة أو لآى مبدأ غيب آخر . إذ أن اليوناني كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكمل من الحياة في عالم آخر ، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه في هذا العالم فحسب .

ولكن الناس يختلفون في فهمهم للسعادة ، وتختلف آراء غالبيتهم في تفسيرها عن تفسير (الحكيم) لها ، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمر سهلة واضحة مثل : اللذة والثروة والشرف ، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أيها أمر بالسعادة بل إن الشخص الواحد قد يرى السعادة في الصحة حينما ينزل به المرض ، ثم يراها في الثروة حينما يكون معدماً . وقد يعجب الناس جميعاً بمن يطلب مثلاً أعلى فوق مستوى إدراكهم رغم جهلهم به . ولكن الذي لا يعرف حقيقة الخير الأقصى لا يمكن له الاستفادة من حكمة الآخرين القائلين به ، لهذا يجب أن يبدأ بالخيرات الجزئية الواقعية لئلا يرى أنها تؤدي إلى تحقيق السعادة وبهذا نفعل منهج الأفلاطونيين الذين بدأوا بمحشهم في ميدان الأخلاق بأن وضعوا فوق جميع الخيرات ، خيراً مفارقاً قائماً بذاته وسبباً لهذه الخيرات (١) .

٤ - مراتب الحياة الأخلاقية :

إذا استعرضنا حياة الأفراد فإننا نجد فيها ثلاث مراتب للسلوك الأخلاقي (٢) وهي : حياة اللذة ، وحياة التشريف السياسي ، ثم حياة التعامل أو الحكمة .
أ- فن حيث حياة اللذة ، نجد أن غالبية الناس ولاسيما السوقة منهم يفضلون حياة اللذة أى حياة العبيد والبهائم على أى شيء آخر ، وهم يطابقون بين اللذة

(١) م . س - الكتاب الأول - ف ٤ -قرة ١٠٩٥ ب .

(٢) م . س - الكتاب الأول - ف ٥ - الفقرة السابقة .

والخير الأقصى، أى السعادة، وهذا هو سبب انقاسهم فى حياة البر والمرح واللذة ولا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلب له الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة . على أن اللذة ليست شراً فى ذاتها (١) على وجه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتأم أى فعل ، ونتيجة مباشرة له ، وقد تكون شرطاً لتحقيق الخير الأقصى . أما اللذة التى يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهى اللذة الحسية التى تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية .

ب — أما حياة التشريف السياسى ، فإنها مطلب على القوم وخيرهم الأقصى واليها ترجع سعادتهم ، لأن التشريف السياسى غاية الحياة السياسية ولكن هذا التشريف يرجع إلى الذين يمنحونه أكثر من الذين يتقبلونه ، والخير يجب أن يكون ذاتياً بالنسبة للشخص بحيث لا يرجع إلى تكريم الناس له باختياره للنسب السياسى أو بمنحه ألقاب الشرف، بل يكون متعلقاً به تعلقاً ذاتياً فلا يمنح أو ينتزع . والحق أن طالب التشريف السياسى إنما يسمى إلى ذلك لشعوره بفضله أى بكأله فتكون الفضيلة إذن خيراً من التشريف السياسى وأكثر اتصالاً بالنفس منه .

ج — حياة الحكمة والتأمل : ولكن الفضيلة لا تسفى وحدها لتفسير معنى السعادة ، فالرجل الفاضل قد تنزل به المحن والكوارث — سواء من المرض أو الفقر أو غير ذلك — فيكون فى ذلك القضاء على سعادته فيبقى القول إذن بأن السعادة الحقة إنما تكون فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل (٢) .

٥ - شروط تحقيق السعادة :

يتمين علينا بعد أن عددنا مراتب الحياة الاخلاقية واتبيننا إلى المطابقة بين السعادة وحياة الحكمة - أن نبحث فى شروط تحقيق السعادة أى خير الإنسان .

(١) م . س — الكتاب الأول — ف ٨ — قرة ١٠٩٩ .
(٢) م . س — الكتاب العاشر — ف ٧ — قرة ١١٧٧ .

يجب أن يكون هذا الخير غاية قصوى تطلب لذاتها وأن يكون كافياً وحده لتحقيق سعادة الإنسان ، فقيم إذن يقوم خير الإنسان وسعادته ؟
لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره في تمام تأديته لوظيفته فإن خير الإنسان وكال وجوده هو في ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكل وجه ، من حيث أنه كائن ناطق ، أي أن سعادة الإنسان إنما ترجع إلى استمرار الفعل الأكثر اتصافاً بطبيعته الناطقة ، يقول أرسطو :
« إذا كانت السعادة هي الفعل المطابق للفضيلة ، فمن المعقول أن تكون مطابقة لاسمى فضيلة وستكون هذه فضيلة أحسن شيء فينا وسواء كان هذا الشيء - الذي يفترض أنه حاكنا الطبيعي ومرشدنا - عقلاً أو أي شيء آخر - وسواء أيضاً كان إلهياً أو أكثر الأشياء ألوهية بالقياس إلى ما هو شريف وإلهي ، فإن فعل هذا الشيء (أي النفس الناطقة) بحسب فضيلته الخاصة به سيكون سعادة تامة . وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن هذا الفعل هو التأمل . (أي تأمل النفس الناطقة) (١) .

... يصبح خير الإنسان إذن في فعل النفس الناطقة المطابق للفضيلة فإذا كانت هناك أكثر من فضيلة واحدة ، فإن هذا الفعل يكون مطابقاً لاسماها ، وأكثرها كما لا طوال الحياة ، فإنه كما أن خطافاً (٢) واحداً لا يبشر بالربيع أو حتى بيوم [ربيعي] واحد ، فكذلك فإن السعادة ليست فعل يوم واحد أو زمن قصير [بل مدى الحياة] (٣) . . . ويستطرد أرسطو فيشير إلى أن القول بأن التأمل هو فعل النفس الناطقة بحسب طبيعتها إنما يتفق مع الحق لما يلي من الأسباب :

أولاً : أن فعل التأمل يمد أفضل الأفعال ، لا لسكون العقل أفضل شيء

(١) نفس الموضع السابق .

Swallow (٢)

(٣) م . س - الكتاب الأول - ب ١ - ق ١٠٩٨ .

فينا فحسب بل كذلك لأن موضوعات العقل هي أفضل موضوعات المعرفة .
ثانياً : وأيضاً فإن فعل التأمل هو أكثر الأفعال استمراراً ، ذلك لأننا
 نستطيع تأمل الحق بدرجة أكثر استمراراً من استطاعتنا فعل أى شئ آخر .
 ونحن نزن أن السعادة تنطوي على اللذة ، ولكن الحقيقة أن فعل الحكمة
 الفلسفية أى التأمل هو أكثر الأفعال الفاضلة اجتلاباً للذة . إذ أنه يقدم
 لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها .

وكذلك فإن الاكتفاء بالذات ، الذى يتحدثون عنه ، إنما يرجع إلى فعل
 التأمل ، إذ الفيلسوف الممارس للتأمل لا تشغله ضروريات الحياة عن فعله ، بل
 إنه لا يحتاج إلى أى شئ آخر غير ذاته لكي يستمر في تأمله ، ولهذا فإن فعل
 التأمل محبوب لذاته .

وأخيراً فإن التأمل من حيث أنه أسمى فعل للنفس الناطقة - لا يستهدف
 غاية غير ذاته . ومن ثم فإن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان ، من حيث أن
 التأمل يتضمن عنصراً إلهياً إذ هو حياة العقل الإلهي وفعله الدائم . فيجب ألا
 نفكر في الأشياء الفانية . تشبهاً بالعقل الإلهي ، فنتيح الخلود (١) لأنفسنا
 بأن نوجه كل عرق ينبض فينا لكي نحيا وفقاً للعقل ، لأن الحياة بحسب
 العقل هي أفضل حياة بالنسبة للإنسان وأكثرها لذة ، بل هي الحياة
 الأكثر سعادة (١) .

وإذا كان التأمل أو حياة الحكمة هي خير الإنسان وبها تكتمل سعادته
 لأنها من الخيرات الجوهرية المتعلقة بالنفس ، فإن هناك من الخيرات الخارجية
 العرضية ما يدخل في عناصر السعادة وذلك كالحسب والذرية الصالحة وجمال الخلق

(١) م . س - الكتاب العاشر - ف ٧ - فقرة ١٠٧٧ ب .

(٢) م . س - الكتاب العاشر - ف ٧ - فقرة ١١٧٧ أ .

والصدقة ، فهذه أمور إن لم تتحقق انهدمت السعادة ، وكذلك فإن بعض العوامل المادية ، كالقفر والمرض والكوارث قد تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق السعادة ، وبذلك تجرد الفعل الفاضل مما تزوده به الثروة والساطة والنفوذ من وسائل . فكان أرسطو بعد أن قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية في تحقيق السعادة إلا أنه يحمل خير النفس خيراً جوهرياً والخيرات الأخرى عرضية .

ومع ذلك فإن أرسطو يؤكد في أكثر من موضع بأن الرجل الفاضل حقاً أى الممارس لحياة الحكمة ، هو الذى يظل سعيداً رغم ما ينزل به من كوارث ومحن إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب ، ويضحي بالخيرات الخارجية في سبيل الرضا والاطمئنان النفسى .

ولكن السعادة لا تتحقق لكل كائن حى على وجه الإطلاق ، فالحيوان لا يمكن أن يقال إنه سعيد ، وكذلك الأطفال غير الناضجين ، لعجزهم عن إتيان أفعال تامة ، ذلك أن السعادة تتطلب اكتمال الحياة (١) .

ويتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود والممارسة أو بنوع آخر من التدريب ، أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟ والإجابة على هذا التساؤل تنبع من تعريفنا للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة ، ولهذا يجب البحث عن الفضيلة لكي نعرف طبيعة السعادة وكيفية الحصول عليها (٢) والفضيلة التى نبحث عنها هى فضيلة النفس الناطقة .

(١) م. س - الكتاب الأول - ف ٩ -قرة ١١٠٠ أ .

(٢) م. س - الكتاب الأول - ف ١٣ - قرة ١١٠٢ أ .

٦ - أنواع الفضائل

وقبل أن نعرف (١) الفضيلة يجب أن نحصى أنواع الفضائل ، فهي :
إما خلقية وإما عقلية . وترجع الفضائل العقلية إلى التعليم ، فهي إذن تحتاج
إلى التجربة والوقت الطويل . أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالعود ،
ولهذا فإنها لا تنمو فينا بالطبع بل بالمران والممارسة والتقليد (٢) .

١ - الفضائل الخلقية : ويخصص أرسطو ثلاث كتب من الأخلاق
التيقنوماخية للكلام عن الفضائل الخلقية فيشير إلى الشجاعة ، والعفة ، وإلى
فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالفضب أو فضائل إجتماعية ، ويختتم
الكتاب الرابع بالكلام عن أشباه الفضائل مثل الحياء . ثم نراه يخصص
الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة ، وهي فضيلة رئيسية في نظره ،
فيذكر في الفصل الأول أن وظيفة العدالة هي مراعاة النسبة الصحيحة في
توزيع المكافآت والعجزاءات بين الأفراد وهذه هي العدالة الجزئية ، وتمت
نوع آخر من العدالة يقوم في المطابقة للقانون الخلق ، فالرجل العدل بهذا المعنى
هو الذي تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية ، ويكون
عنواناً للصالح والفضيلة .

وفي الفصل الثاني من الكتاب الخامس يعرض أرسطو للعدالة الجزئية
ويقرر أنها تقوم على المساواة ثم يقسمها إلى نوعين : عدالة توزيعية وعدالة
إصلاحية .

(١) - يقول أرسطو (قرة ١١٠٣ أ - ف ٢ - من الكتاب الثاني) « إنه ليست
غاية فصحاء العلم النظرى لأتأ لا نريد أن نعرف ما هي الفضيلة ، ولكننا نريد أن نعرف
كيف نصبح خيرين ، وإلا كان بحثنا عديم الجدوى . يجب إذن أن نبحث في السلوك وما
ينبغي أن يكون عليه . »

(٢) م . س - الكتاب الثاني - ف ١ - قرة ١١٠٢ أ .

وفي الفصل الثالث يتكلم عن العدالة التوزيعية ، فيذكر أنها تعنى توزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقها ، والمبدأ في العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعى مميزات الافراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله .

أما العدالة الاصلاحية فهو يختص لها الفصل الرابع من الكتاب فيذكر أنها من اختصاص السلطة القضائية التي تعوض المظلوم من الظالم ، وتزول العقاب بالمجرمين ، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين ، والمبدأ في لادالة الاصلاحية هو النسبة الحسابية ، لأنها تقوم على أساس تساوى الافراد أمام القانون وبعد أن يشير أرسطو إلى العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية يذكر في الفصل العاشر أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون وتسمى «بالانصاف» equity الذى يصحح العدالة القانونية فغالباً ما يكون التطبيق الحرفي للقانون جائراً ، فيعدل القاضى عن النص ويستلهم روح التشريع .

ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع لمبحث الصداقة وأنواعها والحاجة إليها في المجتمع ، فيذكر أن الإنسان كائن اجتماعي وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة والانسانية ، ويسمى هذه العلاقات بالصداقة ، وهي لازمة للحياة ، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صداقات. أى علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين .

ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة : صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة . ويستطرد في شرح كل نوع من هذه الأنواع ، وينتهى إلى القول بأن هناك قانوناً واحداً يربط بين جميع الافراد ، وهذا القانون يجد صده في العلاقات الاجتماعية التي تؤلف بينهم جميعاً . وهنا نجد أرسطو يهد الطريق للانتقال إلى بحثه عن الأسرة والدولة في العلم السياسي

ب - الفضائل العقلية :

ويخصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عن الفضائل العقلية .

فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظرى وعملى : وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة . فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة ، ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول . أما العقل النظرى ، وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة ، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه السكى والموجودات الثابتة الدائمة ، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده ، من حيث أن التأمل هو حياة العقل المفارق للبدن ، أى حياة الآلهة كما سبق أن ذكرنا .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منها :

طائفة رئيسية وطائفة صغرى .

أما الفضائل العقلية الرئيسية فهى العلم أى المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورى وأزلى . ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء . ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية . وأيضاً العقل الحدسى intuitive reason الذى يدرك المبادئ التى يستند إليها العلم . وأخيراً الحكمة الفلسفية : وهى إتحاد العقل الحدسى بالعلم .

وإذا كانت الحكمة الفلسفية هى العلة الصورية للسعادة فإن الحكمة العملية هى التى تكفل لنا حسن إختيار ألأسبب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التى تقتضيها الفضيلة الأخلاقية .

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهي مثل : جودة التروى والتفكير والفهم
الجيد أى جودة المشورة ثم جودة الحكم .

٧ - الفضيلة :

نستطيع الآن — بعد أن بينا أنواع الفضائل — أن نلقى الضوء على أبعاد
الفضيلة وخصائصها وكيفية تعيينها .

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها ، ملكة لإختيار الوسط العدل — لا الحسابى —
بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة ، . أى أنها ترجع إلى الإرادة التى تلتزم
الوسط الملائم لطبيعتنا ، والذى يعينه العقل الذى بلغ مرتبة الحكمة . ومع أن
الفضيلة ، ملكة ، إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعلم
والمران أى بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فىنا طبيعة ثانية (١)
ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية
وتكوين الفضائل .

يقول أرسطو فى تعريفه للفضيلة :

Virtue, then, is a state of character concerned with choice,
lying in a mean, i. e, the mean relative to us this being
determined by a rational principle, and by that principle by
which the man of practical wisdom would determine (٢)

والحكمة فضلا عن أنها ، تعين الفضيلة ، إلا أنها توجهه أيضاً القوى .

(١) م. س — الكتاب الثانى — ف.

(٢) م. س — الكتاب الثانى — ف ٦ — فقرة ١١٠٤ .

والاستعدادات النفسية إلى إكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للباديء الأخلاقية ، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل ، الذى يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية — من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظرى بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون .

وتقسم الإرادة بالصفة الخلقية عندما تلزم الوسط الصحيح أى الوسط العدل الذى يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حدة ، وليس هو الوسط الحسابى الذى يقع فى منتصف المسافة بين نقطتين بل هو وسط إعتبارى يراعى فيه من وأين ومتى وكيف ولم ، ، فبعض الفضائل يكون أقرب إلى الإفراط وبعضها يكون أقرب إلى التفريط . فالشجاعة مثلاً أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والعفة أقرب إلى جمود الشهوة منها إلى إشتغالها ، والسكرم أقرب إلى الإصراف منه إلى التقتير وهكذا .

وتعتبر الفضيلة وسطاً ، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد عما هو مستقيم من الانفعالات والأفعال ، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره .

وإذا كانت الفضيلة — من حيث ماهيتها — وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقة .

ويجب الإشارة أيضاً إلى أن من الانفعالات والأفعال ما لا يحتل الوسط الفاضل لأنها شرور ورذائل ، وأسمائها تعبر عن الإثم مثل : إندفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة ، وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست إفراطاً أو تفريطاً بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها .

على أن أرسطو لم يضع منها منهجاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل ، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعى عند الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل وذلك بالذهاب

إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط . ففياً
يتعلق بفضيلة الكرم مثلاً يجب أن نلجأ أولاً إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق
حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم .

وبما لاشك فيه أن هذا المنهج العملي غير واقعي ، ولا يمكن الوصول إلى
الوسط عن طريقه ، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو
يعلم أنها شر محتم ، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة
لديه فيقضى على ما يمتسكه من أموال ، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل
وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته ؟

لقد كان أرسطو على علم بصعوبة تحديد الوسط العدل وتعذر الوصول إليه
في كل حالة ، ولهذا فقد صرح بذلك بعد أن استعرض نظريته في تفسير هذا
الوسط (١) .

على أن إستمداً الأخلاق كعلم على من الخبرات والتجارب العملية أى من
السلوك الواقعي للإنسان ، وليس من العقل النظري ، إنما يقيح الفرصة لتحديد
هذا الوسط في سياق العمل ، وبذلك تتحدد المفاهيم الأخلاقية كلها بحسب الممارسة
الفعلية في مضمار الحياة والسلوك الإنساني .

الفصل التاسع السياسة

١ - الإنسان والمجتمع

الإنسان مدني بالطبع فهو يميل إلى العيش في جماعة مع أفراد نوعه (١) ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكي يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المادي فحسب ، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحياة في ظل القانون والعدالة (٢) وأن يحصل على التربية الفاضلة . والدولة هي المجتمع الأكل الذي يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبي وحماية حياة المواطنين فحسب ، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولاً وهذه الوظيفة هي تحقيق السعادة للمواطنين جميعاً في ظل حياة اجتماعية كاملة سليمة (٣) . وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة ، كما يتقدم الكل على أجزائه ، ويعينها من حيث أن غاية الأجزاء هي هذا الكل (٤) . ومن ثم فإن الفضيلة تصبح من أهم مكونات السعادة . ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هي تعليم الفضيلة للصغار . ولن يتيسر لها ذلك إلا في حالة السلم إذ أنها أنسب الحالات التي تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية

(١) كتاب السياسة - الكتاب الأول - ف ٢ - فقره ١٢٥٣ .

ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

(٢) الأخلاق النيقوماخية - الكتاب العاشر - ف ١٠ .

(٣) كتاب السياسة - م ٣ - ف ٩ - فقره ١٢٨٠ ب .

τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους

(٤) م . س - الكتاب الأول - ف ٢ . فقره ١٢٥٢ ب .

الأخلاقية بين الافراد ، ولهذا فإن أرسطو يستحسن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين .

٢ - الجماعات التاريخية

ويتساءل أرسطو عن كيفية تكوين الجماعة من الناحية السياسية في عصور التاريخ المختلفة ؟ فيقول : إن الأسرة هي أسبق الجماعات إلى الوجود وعلى ذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية^(١) التي أشار اليها الاجتماعيون المعاصرون والتي يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الإنسانية .

وقد تطورت الأسرة وتراپطت فيما بينها فتكونت الجماعات القروية^(٢) ثم ارتبطت عدة قرى فيما بينها وتكونت منها المدينة^(٣) أو الدولة .
ويقصد أرسطو بالدولة المدينة ولا فرق عنده بينها، وتمثل الجماعة القروية دور الانتقال من الأسرة إلى المدينة أو الدولة حيث تذوب الجماعات القروية في مجتمع المدينة .

وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . والرجل هو رأس الأسرة ، وبما له من عقل كامل يدبر شئون المنزل والمدينة ، أما المرأة فهي أقل منه عقلا ، ولا يجب أن تتدخل في شئون السياسة أو الجندية ، إنما عليها تربية الأولاد تحت إشراف الزوج ، وأما الرق فهو نظام طبيعي ، والعبد آلة للحياة وظيفته تحصيل الثروة للأسرة والقيام بالأعمال التي لا يليق بالرجل الحر القيام بها ، فهو يعمل في الحقل وفي المصنع وفي مبادلة السلع فيقوم بالزراعة والرعى والصيد والتجارة .

(١) م - س . الكتاب الاول - ف ١ (ينتقد أرسطو شيوعية المال والنساء التي أشار اليها أفلاطون في الجمهورية ، ويرى أنها نظام غير طبيعي) .

Κῶμαι (٢)

πόλις (٣)

وبلاحظ أن كثيراً من النظم الإجتماعية التي يعرضها أرسطو للزواج والعلاقات الأسرية على أساس أخلاقي ، لم تكن معروفة أو ذائعة في العصر القديم ، بينما نجدته يتمشى مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه حينما يعرض لمشكلة الرق، فتراه يحجد قيام هذا النظام ، فهو يرى أن تمت أفراداً لأقدرة لهم على تناول الأمور العقلية والسياسية ، وأنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل اليدوي وهؤلاء هم العبيد ، ولهذا فيجب أن يخضعوا لحكم الأحرار (١).

والغريب في الأمر أن أرسطو الذي يضع تعريفاً فلسفياً للإنسان ، لا يميز فيه بين إنسان يوناني أو غير يوناني ، نجدته في مجال السياسة وقد تأثر بعصيته اليونانية وقصر إطلاق لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم ، أما العبيد فهم غير اليونانيين وهم المختبرون .

ولما كان السعى إلى الكسب وسائر المعاملات المالية والتجارية وفلاحة الأرض والرعى وسائر الحرف اليدوية ، أعمالاً لا تليق بالرجل الحر إذ أنها محط احتقار السادة ، لهذا فإنها تناط بالعبيد الذين تحرمهم القوانين من حق الملكية بجميع أشكالها وتقتصرها على الأحرار وحدهم .

وينتقد أرسطو الربا (٢) في المبادلة فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية في تحصيل الثروة لأنه مبادلة المال بالمال ، فالفائدة تنتج من زراعة أو صناعة ، أما المعدن (النقود) فلا ينتج بذاته أى فائدة .

وينتقد أرسطو موقف أفلاطون الذي يرى أنه يجب التضحية بالملكية

(١) م . س - الكتاب الاول - ف ٤ .

(٢) م . س - الكتاب الاول - ف ١٠ - بقرة ١٢٥٨ ب (يذكر أرسطو أن الربا هو أسوأ أنواع الكسب وأكثرها بعداً عما هو طبيعي ، إذ أنه ربح يأتي من النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهي الأشياء الطبيعية التي تجلب الربح ، فالنقود لا تلد نقوداً) .

وبالأسرة في سبيل الدولة ، ويرى أن موقفه هذا غير عملي ويقوم على أساس تصور خاطيء لطبيعة المجتمع ، إذ أن الدولة ليست وحدة مطلقة مجردة ذات طبيعة تذوب فيها الفردية ، كما يرى المثاليون المحدثون من أتباع هيجل ، واسكنها على العكس من ذلك تشكل كلا مركباً من أجزاء مختلفة بحيث يكون لكل واحد من هذه الأجزاء - أى الأفراد - شخصيته الفردية ووجوده الخاص الذى لا يتلاشى في الكل الاجتماعى المطلق .

٣ - نظام المدينة :

لم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون في التزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه في الجمهورية وفي القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من النظم فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة ، بل أن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطابقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة والعادات والتقاليد والنشاط الاقتصادى وغير ذلك ، ولهذا فإن أى نظام دستورى لا يعتبر صالحاً إلا إذا كان مناسباً ومتماشياً مع طباع الشعب الذى يطبق فيه ومتفقاً مع حاجاته . فما يصلح لمدينة قد لا يصلح لآخرى ، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها ، وليس لمصلحة الحكام فحسب ، ومن ثم فإن صحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشية مع غايات هذا المجتمع ومطالبه .

ويتحدد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة ، لأنه لن

د. به المقام إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث هذا إلا
إد مع الدستور للبواضير المتساويين حقوقاً مساوية ، ولغير المتساويين حقوقاً
غير مساوية

ولنما نشأ المروق والاختلافات بين المواطنين على أساس فضائل ومميزات
كل منهم وقدراته الشخصية التي تسهم في تحقيق خير الدولة ورفاهيتها ،
كالجسب والثروة والحرية ، فإنها تكون سبباً في تمييز بعض الأفراد عن
المصر الآخر .

٤ - أنواع الحكومات :

وينبع أرسطو في تصنيفه للدساتير منس الطريقة القديمة ، فيجعل عدد الحكام
أساساً لهذا التصنيف . ويرى أن الدساتير التي تتحدد أشكال الحكومات تنحصر
في ستة أنواع هي :

(١) الملكية . (٢) الأرستقراطية . (٣) التيموقراطية .
أو الدستورية . (٤) وهذه الأشكال الثلاثة الأولى صحيحة وصالحة .
أما الأنواع الثلاثة الباقية التي يعتبرها أرسطو حكومات فاسدة وغير
صالحة فهي :

(٤) الديمقراطية . (٥) والاوليجاركية . (٦) وحكومة
الطفيلان . (٧)

Kingdom (١)

Aristocracy (٢)

Polity (٣) ويسمى أرسطو في كتاب الأخلاق (الكتاب الثامن فصل ١٢ - فقرة

١١٦) بالتيموقراطية Timocracy

Tyranny (٤)

ويوضح أرسطو بعد ذلك كيف تنشأ هذه الحكومات . فإن الملكية تقوم عندما يتفوق رجل واحد بعينه — بفضل قدراته الشخصية — على أقرانه الآخرين ، وتنشأ الأرستقراطية حينما تمتاز أقلية من الناس على الأكثرية وتتفقد زمام الحكم .

أما التيموقراطية فإنها تنشأ حينما يتساوى سائر الأفراد في مميزاتهم ، ولن يحدث هذا إلا في حالة واحدة ، وذلك حين يتساوى الأفراد في صفاتهم العسكرية كما كان الحال في إسبرطة . وهذه هي أشكال الحكومات الصالحة

أما الحكومات الغير صالحة : فأولها — الديمقراطية التي تنشأ حينما تتفقد السلطة في الدولة كتلة الناس الأحرار الذين لا يملكون شيئاً ، أما الأوليغارشية فإنها تظهر حينما تستولى على الحكم أقلية من نبل المولد أى الأشراف . أما حكومة الطغيان فإنها تقوم على حكم فرد واحد حيث يحكم حكماً مطلقاً مستنداً إلى قوة السلاح .

وقد يتداخل أكثر من نوع واحد من هذه النظم في حكومة واحدة . ويلاحظ أن أرسطو لا يشير إلى نظم جامدة للحكومات ، بل هو يشير فقط إلى طريقة ظهورهما بما يسمح بتطور نظم إلى آخر ، أو بوجود نظم مختلف تجمع فيه عناصر من النظم الأخرى (١) .

أما وصف أرسطو للحكومة الصالحة ، فهو يستند — كما هو الحال عند أفلاطون — إلى النظام الجمهورى للدينة اليونانية . فأرسطو لا يعتقد أنه من الممكن لغير اليونانيين أن يوائموا بين الحرية ونظام المدينة ، وهذا النظام جمهورى لأنه لا توجد ظروف قيام الملكية إلا في عصور البطولة ، وهو

(١) كتاب السياسة م ٣ - ٦ - ١٣ والفصل ١٧ - فقرة ١١٢٨٨ .

يرى أن عصره لا يحتمل فيه الناس حكم فرد واحد (١) فقد عاصر بنفسه حكم المقدونيين وتحقق من طغيان الملكية واستبدادها .

ولذلك فهو يرى أن حكومة الأرستقراطية أصلح من الحكومة الملكية ، وعلى الرغم من أنها تختلف عن حكومة أفلاطون إلا أنها تتفق معها من حيث المبادئ الأساسية التي تقوم عليها .

ولكل مواطن في ظل هذا النظام الحق في أن يشارك في أعمال الدولة ، وذلك عندما يصل إلى مرحلة النضوج ، ولكن أفضل الحكومات هي التي لا يحمل فيها صفة المواطن سوى من تؤهلهم مراكزهم وتعليمهم للمشاركة في تحمل المسؤولية في أعمال الحكومة ، ولذلك فإن أرسطو - مثله في ذلك مثل أفلاطون في التواميس - يطالب بأن يقصر العمل اليدوي في الزراعة والصناعة على العبيد والمهجنين .

وأرسطو أيضا يوصي بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة وهو هنا يكرر نفس موقف أفلاطون .

ويناقش أرسطو بالتفصيل حدود الحكومات الغير الصالحة ، فيفحص الشروط التي تستند إليها الدولة في قيامها وبقائها وزوالها ، وكذلك المبادئ ونظام الإدارة الخاص بكل شكل من هذه الأشكال . وهو يتساءل أخيراً عن النظام الصالح لغالبية الحكومات في ظل ظروف معينة ؟ فيجيب بأن هذا النظام هو مزيج من الأوليغاركية والديمقراطية بحسب المبدأ المعتمد في الأخلاق ، وهو - خير الأمور الوسط ، ويقوم هذا النظام الخليط على اعتبار الطبقة الوسطى مركز الثقل في الحياة السياسية ، فهي عنصر ثبات في النظام . وهذه

هي الطريقة المثلى لحفظ الاستقرار والتقدم في الدولة . ويقرر أرسطو أن ثبات نظام الدولة واستقرارها وإتباعها الوسط العدل من أهم الشروط التي تضمن بقاء النظام واستقراره، وهذان الشرطان مستمدان من التعاليم الأخلاقية عند أرسطو بحيث يوضحان الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة عنده . ويسمى أرسطو الحكومة التي تقوم على هذا الأساس بالحكومة التيموقراطية (١) ، وهي تقترب في شكلها من الحكومة الارستقراطية .

٥ - المدينة ، افرادها ، حدودها ، وطوائفها

يرى أرسطو أنه لا يمكن أن تكون المدينة صالحة إلا إذا تحققت لها شروط ثلاثة :

الشرط الاول : من حيث عدد افراد سكانها : إذ يجب ألا يزيد العدد بالتقريب عن مائة ألف نسمة ، ويجب ألا يتجاوز تعدادها هذا الرقم حتى لا يختل نظامها ، إذ سيتعذر على المواطنين حينئذ أن يتعرف بعضهم على البعض الآخر ، وبذلك تفتنى بينهم علاقات الصداقة والأخوة التي بدونها سيتعذر تسيير الامور بمقتضى العدالة والفضيلة .

ولكى يتحقق الوقوف عند هذا العدد المحدد من الافراد في المدينة ، يجب تطبيق مبدأ تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين من الأطفال .

وعلى أية حال فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية . أما نظام

(١) لم يوضح أرسطو علاقة الحكومة التيموقراطية التي تقترب من شكل الحكومة الارستقراطية - بالحكومة التي تتخذ نفس الاسم والتي أشار إليها ضمن الحكومات الصالحة الثلاث .

الإمبراطوريات فهو في نظره نظام فاسد ، لأنه يضم وحدات وعناصر غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة ، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها ، وهى تحقيق السعادة للمواطنين من حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم .

الشرط الثانى : من حيث مساحة المدينة : يرى أرسطو أنه يتعين أن تكون

المدينة محصنة ضد الأعداء ، منيعة الجانب ، تحتفظ بالجند لتدافع به عن نفسها لا لتتزو المدن الأخرى ، فضلاً عن أنها يجب أن تكون فى موقع يشرف على البحر ليسهل تموينها فى حالة حصارها ، وفى هذه المدينة الصالحة يكون من واجب الدولة أن توفر للمواطنين حاجاتهم الأولية لا حاجات الترف ، وتسمح لهم بالملكية الخاصة . ويكون للدولة نفسها حق التملك فى أرض المدينة فى نطاق محدود لىكى تجدد مصدراً للانفاق على مشئون الإدارة وعلى صيانة المعابد وإقامة المآدب والاحتفالات ، لأنها عامل أساسى فى إشاعة روح الصداقة والتقارب بين المواطنين .

الشرط الثالث : من ناحية طوائف المدينة : تتألف المدينة من الزراع

والصناع والتجار والجند والطبقة الموردة والكهنة والحكام والموظفين . ولكل طائفة من هذه الطوائف الثمانية استعدادها وكفايتها التى تميزها عن الطوائف الأخرى ، بحيث لا يمكن أن تحمل طائفة محل أخرى . ومع قيام كل طائفة بعملها على الوجه الأكمل فى نطاق النشاط العام للمدينة إلا أن ذلك لا يمنح أفرادها جميعاً شرف المواطنة . فلا يستحق لقب المواطن من بينهم إلا الممتازون من الأحرار الذين يهبون حياتهم وثرواتهم لخدمة الدولة ، فلا يحترفون أى مهنة ولا يقومون بأى عمل يدوى أو حتى ممارسة الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم ربحاً أو منفعة . وينطبق هذا الرأى على الذين يتكسبون من النظر العقلى كالفسفستائيين ، فالمواطن

إذن هو الذى يشتغل بالسياسة العامة للدولة ، إذ يبدأ جذبياً ثم يصبح حاكماً ثم يصير كاهناً عند ما يبلغ سن الشيخوخة .

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين ، فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية (١) .

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لاستاذه أفلاطون يعود فيقبل فكرة أفلاطون عن تنشئة الحراس وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من عمال وتجار وزراة كما هو مفصل فى الجمهورية إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية .

٦ - نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو :

هكذا نرى أنه على الرغم من أن كلا من أرسطو وأفلاطون يرى أن غاية الدولة هى تربية المواطنين فى مجتمع يقوم على المبادئ الأخلاقية ، إلا أنهم يختلفان - كما رأينا - فى تفسير مفهوم الدولة والأصل فى قيامها .

فعلى الرغم من أن أرسطو يستخدم نفس المسميات التى استخدمها أفلاطون للتعريف بالحكومات (إذ يعدد أفلاطون أربعة أشكال فاسدة لها وهى التيموقراطية والاوليجاركية والديمقراطية وحكومة الطغيان) نجد أرسطو يدخل التيموقراطية والاوليجاركية فى عداد الحكومات الصالحة، ويتفق مع أفلاطون فى القول بفساد الديمقراطية وحكومة الطغيان . غير أن أفلاطون يقيم تقسيمه للحكومات إلى فاسدة وغير فاسدة على أساس نفسى - ميتافيزيقى . فن الناحية النفسية ، نراه يرجع الحكومات الفاسدة إلى قوى النفس الغضبية والشهوانية ، وقد جمعت وتمردت على سلطة العقل أما الحكومة المثلى فهى حكومة الفلاسفة التى تأتمر بالعقل وتخضع لسلطته كما تخضع النفس الفاضلة لقواها الناطقة . ومن الناحية

(١) م . س - ك ٧ - ٤ ف إلى ١٢ .

المتأفزين به نجد أن الدولة عند أفلاطون تقوم على أساس فكره الثنائية الفلسفية أى التقابل بين المحسوس والمعقول فتتجه للفرد الإنطلاق إلى عالم أسمى من عالمنا هذا ، مادام النظام الأرضى لا يقوم على أساس ثابت وطيد إذ الوجود الأرضى أو العالم المحسوس ليس له طامع الثبات والاستمرار فضلا عن أنه يستند إلى مجرد فرص وهمى .

أما أرسطو فإنه يقطع بطريقة حاسمة - على الأقل فى ميدان السياسة - بأن هذا العالم الأرضى هو واقعنا الحق وهو عالمنا الذى يجب علينا أن نضعه نصب أعيننا فى دراستنا السياسية والأخلاقية ، وهو هذا العالم المحسوس لا العالم الأفلاطونى المعقول الذى لا يعدر أن يكون مجرد معنى ذهنى خالص . وكذلك فإنه يحدد أشكال الحكومات بالرجوع إلى التجارب السياسية وأحداث التاريخ .

وعلى هذا فإن أفلاطون - إستناداً إلى موقفه المتأفزيبقى - يربط العمل السياسى والأخلاقى بالحقائق المثالية المتعالية ويجعلها غاية أى نظام سياسى أو أخلاقى ، ومن ثم فهو يقرر أن شكل حكومته المثلى يجب أن يقوم على أساس من اليقين التام والصحة المطلقة بحيث يصلح للتطبيق فى أى مدينة يونانية بقطع النظر عن ظروفها الخاصة وطابعها المحلى .

أما أرسطو فإنه لا يسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقررهما حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتمدد شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة .

وهكذا نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفى المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون رجوع من جانبه إلى مبادئ عقلية قبلية تتجاوز التجربة . فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث ميدان التطبيق فحسب بل من حيث المنهج أيضاً

الفصل العاشر

خاتمة الباب الرابع^(١)

المدرسة الأرسطية

أولاً : مذهب أرسطو : (إجمال)

١ - إذا كان أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون تلميذ سقراط ، وتفلسف في شبابه حسب مذهب أستاذه - كما تشير إلى ذلك أولى مؤلفاته - إلا أن المعلم الأول قد اخذت لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً حسيماً التزم به في معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه في مجال العلم الإلهي والميتافيزيقا بقدر ما تسمح به موضوعات هذا العلم المجردة ، وسرى أن الصعوبات التي واجهه في هذا الميدان قد دفعت به إلى الإنساج حلول شبه أفلاطونية ، كانت دائماً مثار نقده في أكثر من موضع في مؤلفاته .

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً ، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدريج عن الأفلاطونية ، ثم مالبت أن تطورت وتجاوزتها ، ومع هذا فقد ظلت حلقات الارتباط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث أنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو ، ثم يعود فيلنتم تحت تأثير النزعة التانيمية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية مع ميل ظاهر إلى أفلاطون .

ونلاحظ - من ناحية أخرى - أنه بينما يمكن أن ترد عناصر فلسفة

(١) راجع الأبواب الثلاثة الأولى في الجزء الأول من : تاريخ الفكر الفلسفي (لؤلؤف)

أفلاطون إلى المذاهب الثنائية كالأورفية والفيثاغورية ، وأبازوقليس ثم الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، نجد أن مذهب أرسطو قد تابع التيار الطبيعي الأيوني عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط ، فقد كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثر كبير في فلسفته من حيث أنه إنجه إلى الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمر . كان لهذه النزعة التجريبية أيضاً أثرها الكبير في تنظيم حصيلة العلم القديم الذي عرف في عصره ، كما قضت على الثنائية الأفلاطونية وعلى اعتقاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى ، وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية ، هذا على الرغم من أن الثنائية ظلت قائمة عند أرسطو بصورة غير واضحة بين المادة والصورة ، وأن فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما تصبح غير ذات موضوع حينما ينتقل بنا أرسطو إلى مجال الميتافيزيقا حيث الصور الخاصة القائمة بذاتها . وكذلك فإن أرسطو يعود فيؤكد خلود الجزء الناطق في النفس ، وكان أفلاطون قد استبعد أيضاً خلود القوى الغضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن ، ومن ثم فإن المدى ليس واسعاً بين الموقفين !

وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكره أرسطو عن العقل بالفعل أو العقال الفصاى ودوره فى مجال المعرفة ، ووضعہ القلق فى النفس أو خارجها ، تطبيقاً لنظرية القوة والفعل ؛ فإننا نجد تعترأ واضحاً فى القضاء على الثنائية الفلسفية وخصوصاً بين الجسد والنفس فى أعلى مستويات الإدراك . على أن تمام القضاء على الثنائية عند أرسطو إنما يبدو فى صورة واضحة فى دراساته العملية أى فى السياسة والأخلاق ؛ ذلك أنه يؤكد أن الأخلاق والسياسة يعينان بهذا العالم وليس بالعالم الآخر ، فليست بنا حاجة إلى افتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه

الخيرية المطلقة ، ولكن نظرية أرسطو في الأخلاق تنتهي إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافيزيقا بطريقة لم تكن متوقعة من مذهب يبدأ من الخبرات العملية وتجارب السلوك الخلقى للأفراد كما هي مشاهدة في الواقع الملموس ، فنجد أرسطو يجعل المادة الحقنة أى خير الإنسان الأعظم في الحكمة أى التأمل ، وليس هناك من موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفي قمتها المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله . فكاننا قد افتربنا كثيراً من فكرة الخير بالذات عند أفلاطون التي ترجع إليها الخيرات الجزئية المحسوسة على أن أرسطو ظل ملتزماً روح المفكر الواقعي — إلى حد ما — حتى في كلامه عن الله : الخير المحض موضوع العشق . . . الخ بينما نجد المثالية الأفلاطونية الملتبسة حماسة والتي تفيض بالروحانية الخالصة — قد انتهت إلى التصوف أى إلى بحال الغيب واللامعقول ، وذلك بعد أن عصفت بالوجود المحسوس وقرنته باللاوجود ، في حين أن أرسطو يؤكد وجود العالم المحسوس ويثبت أزليته ويحاول تفسير أبعاده في المكان . وبالإضافة إلى هذا فإن أرسطو قد انتهى من دراسته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت ، ولم يكن دور هذا المحرك الأول في تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذي قال به أنكساغوراس والذي انتقده أرسطو لأنه لم يستغل هذه الفكرة في تفسيره للوجود فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره في الموجودات .

وإذن فقد وقع أرسطو في الخطأ الذي انتقد أنكساغوراس بسببه وزاد على هذا الأخير في أنه حول ما يمكن أن يكون للمحرك الأول من فاعلية محدودة إلى محركي الأفلاك .

٢ — فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافاً واضحاً بين

موقف كل من الفيلسوفين الكبيرين. فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك وذلك لعلاقتها بعالم السماء ، اعتقاداً منه بأن كل ما هو أعلى فهو أكثر قيمة وشرفاً ، بينما العلوم الطبيعية الأخرى تعتبر في نظره لغواً مضللاً لأنها تبحث في الوجود المحسوس أى في موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقي .

أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تماماً واستعاض عنها بموضوعات العالم الطبيعي التي كانت ميداناً فسيحاً لملاحظاته العلمية ، وانتقد بشدة إدخال الرياضيات في الميتافيزيقا فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لا يمكن أن يقوموا بدون الوجود المحسوس ، فالأعداد تنصب على معدودات والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة .

ولكن أرسطو يتفق مع أفلاطون في رفع قيمة علم الفلك بصفة خاصة ، بل لقد استقى منه فكرة تأليه الكواكب .

وقد كانت لأرسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعة التجريبية فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والأحداث الجزئية فهي مادة التاريخ الأساسية التي لا غنى عنها لأي مؤرخ .

وقد ازدهرت المدارس العلمية التي نظمها أرسطو في مجال العلوم الطبيعية والتاريخ والأدب ، وتابعت مدرسة الإسكندرية نفس الأسلوب الأرسطي في الجمع بين العلوم في دائرة الفلسفة . إلا أن العلوم قد أخذت تنفصل عن الفلسفة بالتدريج في العصر الهليني المتأخر بحيث أصبح مجال الفلسفة ضيقاً ومحدوداً .

٣ - وعلى العموم فإن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقي لما سبقه من عائلات الفكر الفلسفي والعلم التجريبي عند اليونان ، وقد نجح أرسطو في الإحاطة بها بعقله الشامل المحيط .

وقد ظل مذهب أرسطو قائماً في بنائه العام في رعاية المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو بحيث أن هذه المدرسة لم تحدث - في تطورها الأخير - أى تغيير جوهري في أسس الميتافيزيقا الأرسطية .

ولقد أخطأ المتأخرون من الفلاسفة - ولا سيما أتباع الأفلاطونية المحدثة في محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والتغاضى عن الخلافات الرئيسية بين الفيلسوفين ، وبذلك استنتج سنة التلغيق والتخيير التي وقّع في ثمراتها فلاسفة الإسلام والمسيحية ، فنجد السكندى والقارابى يحاولان الجمع بين رأيي الحكميين: أفلاطون وأرسطو ، ويقنع ابن سينا في أسر نفس التيار فيحدث الخلط الشنيع وتظهر المشائية المزعومة التي يكشف عن زيفها ابن رشد مقترباً - إلى حد ما - من أرسطو الحقيقي ، كما فعل القديس توما الاكوينى فيما بعد ، على الرغم من أنهما لم يسلا تماماً من تأثير التيار المشائى المزعوم .

وقد ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حينما أهل عصر النهضة ، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية ، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو . ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصاً عند لينينز ، ذلك أن المونادات عنده تعتبر مراكز للفعل وتقترب من تصور الفعل ، عند أرسطو . وقد عاد مذهب أرسطو إلى الحياة أيضاً عند أصحاب النزعة التومية الجديدة ، وأصحاب النزعة الحيوية والقاتلين بالوجودية المعتدلة (١) .

ثانياً : المدرسة المشائية

كانت المدرسة المشائية جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباط

(١) راجع كتاب « العقل والوجود » للاستاد يوسف كرم .

ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفي فيها صبغة جماعية على الرغم من تعاقب سلسلة من الرؤساء على المدرسة إلى عهدها الأخير .

١ - ثيوفراستس (١)

وقد ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه المخلص ثيوفراستس ويقال إنه هو الذى أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الاثيني بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية . وقد رصد ثيوفراستس للمدرسة ضريبة من أملاكه بالإضافة إلى ماركده لها أرسطو من منازل وحدائق .

وكان أفراد المدرسة فريقين : فريق كبار السن الذين يكون من حقهم وحدهم اختيار رئيس للمدرسة . ثم فريق صغار السن الذين يقع على عاتقهم إعداد الطعام للوافدين على المدرسة من الضيوف الغرباء ، عند ظهور كل قمر جديد . وقد كانت المدرسة موضع شك الاثينيين ثم المقدونيين وأعدائهم على السواء الأمر الذى دفع بتلاميذها - فيما بعد - إلى الرحيل عن أثينا والتجمع في الإسكندرية في عصر ازدهار العلم والفلسفة بها .

وعلى أية حال فقد بدأت المدرسة مسارها التاريخي بداية طيبة على عهد ثيوفراستس ، فقد أسهم - بقدرته كعلم كفاء وبكثاباته التي امتدت إلى سائر فروع الفلسفة - في نمو المدرسة وازدهارها واستمرار بقائها ولم يخرج ثيوفراستس على مذهب أرسطو وإنما بذل جهده في إكمالها وتصحيح بعض تفصيلاته بنظراته المستقلة التي تدل على أصالة في التفكير . وتوسع ثيوفراستس في دراسة المنطق وأجرى على مباحثه تعديلات كثيرة هو

(١) Theophrastus of Eresus in Lesbos وقد ذكر ديوجين اللايرسي

في كتابه عن حياة الفلاسفة أن ثيوفراستس توفي سنة ٢٨٧ ق . م ، وأنه عاش حوالي ٨٥ عاماً (راجع تاريخ الفكر الفلسفي . الجزء الأول ص ١٦ ، ص ١٨)

وزميله أوديموس وبخاصة في مجال القضايا الشرطية والاستدلالات الشرطية ولا سيما المتفصلة منها .

وقد وجد ثيوفراستس صعوبات في معالجة بعض مسائل الميتافيزيقا الأرسطية مثل الغائية في الطبيعة والتي تبدو قلقة عند أرسطو ، وكذلك علاقة المحرك الأول بالعالم . ولا نعرف إذا كان قد قدم حلولاً لهذه الصعوبات ولكنه ظل مخلصاً لآراء أستاذه فلم يرفض القول بقدوم العالم وترتيبه الطبيعي ومع هذا فقد اعترض على تعريف أرسطو للسكان ، وعدل نظريته في الحركة .

وقد تابع ثيوفراستس آراء أرسطو في علم النبات ، وزاد عليها ما جلبته حملات الإسكندر من معلومات كثيرة في هذا الميدان . وقد ظل ما كتبه في علم النبات مرجعاً أساسياً لهذا العلم إلى نهاية القرون الوسطى .

وفيما يختص بعلم الحيوان ، تكلم ثيوفراستس عن تسنيف الحيوان مع البيئة وكان يرى أن الفكر ليس سوى حركة داخلية للنفس ، ولهذا فقد انتقد قول أرسطو بالعقل المنفعل ، والعقل بالفعل ، دون أن يرفض هذا التمييز وذلك حين كلامه عن الحيوان الناطق ، أى الإنسان .

وقد توسع ثيوفراستس في الكتابة عن الأخلاق الأرسطية ، ودل على معرفة عميقة بالطبيعة البشرية . غير أنه رفع من قيمة الخيرات الخارجية في تحصيل السعادة مما جعله موضع نقد شديد من الرواقين . وكذلك فقد عارض رأى أستاذه في ضرورة الزواج لتكوين الأسرة ورأى أن الزواج يعطل النشاط العلمى .

وبالإضافة إلى هذا نجد أنه يتابع الفيثاغوريين في رفض القرابين الدموية التي تقدم للالهة ، ويمترض على أكل اللحم لإعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والإنسان ولكن هذا الاتجاه عند ثيوفراستس لم يكن مصحوباً باعتقاد ديني

أو بنوعه صوفية كما هو الحال عند الفيثاغوريين ، بل لقد كان السبب في موقفه هذا ملاحظته لوجود بذور للعقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان . فكان خليفة أرسطو ظل مخلصاً للاتجاه العلمى التجريبي للدرسة ومع هذا فلم يمنعه هذا الاتجاه العلمى من الكتابة فى الدين وششونه ، فقد كان لما كتبه عن التاريخ الدينى لليونان والمتهربين ، أثره الكبير فى نشأة فلسفة الدين فيما بعد .

ويعزى لثيوفراسطس الفضل فى حفظ آراء فلاسفة اليونان فى كتاب والآراء الطبيعية ، كما سبق أن أشرنا إليه حين الكلام على مصادر الفلسفة اليونانية المبكرة .

٢ - أوديموس الرودى (١)

وظهر إلى جوار ثيوفراسطس وأثناء رئاسته للدرسة أوديموس الرودى وكان معلماً للفلسفة فى (رودس) . وأكثر تلامذة المدرسة مهابة ووقاراً ، وقد أفادت كتاباته فى تقدم العلم اليونانى . ويلاحظ أن أوديموس تابع موقف أرسطو بإخلاص أكثر مما فعل ثيوفراسطس ، كما ذكر ذلك عنه سمبليقيوس ، فقد ألزم حرفية لصوص أرسطو فى الطبيعيات ولكنه تبنى إصلاحات ثيوفراسطس فى المنطق . أما فى الأخلاق فتجد أن أوديموس قد تابع أفلاطون فى ربطه بين الأخلاق والعلم الإلهى ، فقد رأى أن الله هو مصدر ميلنا إلى الفضيلة - إلى حد ما - بل إن المعرفة الإلهية هى معيار قيمة الأشياء والأفعال جميعاً .

٣ - أريستوكسينوس الطارنتى (٢)

وهو ثالث شخصيات المدرسة . وقد اشتهر بدراساته فى الألحان وفى الموسيقى على وجه العموم متبعاً فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضماً إليها قبل التحاقه

Eudemus of Rhodes. — (١)

Aristoxenus of Tarentum. — (٢)

بالمدرسة المشائية . ولهذا فان أرسطو كسينوس قد جمع في نصحته الأخلاقية عناصر فيثاغورية إلى المبادئ الأرسطية ، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هي مجرد انسجام أو تنظيم للبدن ، فإذا ما فسد البدن تلاشت النفس معه ولم يعد هناك عمل للقول بخلودها .

على أن كتابات أرسطو كسينوس عن حياة فلاسفة اليونان سمحت لنا فيما بعد بتاريخ شخصيات المدرسة المشائية .

٤ - ديكارخوس الميسيني (١)

تلميذ أرسطو كسينوس ، وقد خالف أرسطو ، إذ فضل الحياة العملية على حياة التأمل والنظر . أما في السياسة فقد تابع رأى أرسطو في أن أصلح الحكومات هي التي يجمع دستورهما بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاث التي أشار إليها المعلم الأول . وقد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية ، وذكر أن النوع الانساني مر بمراحل ثلاث : عصر ذهبي بدائي شاع فيه السلام والفراغ ، ثم عصر بدوي كان يعيش فيه الانسان على القنص ، وقد شاعت فيه الجروب وانجه الناس إلى اقتناء الاملاك .

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعي ، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استمر الانسان وبدأت الحضارة الإنسانية .

٥ - ديمتريوس الفاليريوني (٢)

تلميذ ثيوفراستس ، وكان فيلسوفاً شعبياً ، ترأس حكومة أثينا ، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها .

(١) - Dicaearchus of Messene .

(٢) - Demetrius of Phaleron .

٦ - ستراتو اللامبساكوسى (٦)

خالف ثيوفراسطس في رئاسة المدرسة في أمينا من ٢٨٧ - ٢٦٩ قم وكان معلماً لبطليموس الثانى في مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى . وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو في مواضع كثيرة ، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها ، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة ، وفسر الظواهر تفسيراً طبيعياً محضاً بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد ، وجعل الحار مبدأ فعالاً . وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الامكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هي (الثقل) . وذكر أن قوة الشيء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه ، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة . وكذلك فإنه لم يقبل قول أرسطو بثبات الصورة .

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المفرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى ، إذ هو نظام أزل يجرى بحسب آلية عليه بسيطة. فكان ستراتو يعود إلى المتابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط ، إذ أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر في نظام الطبيعة .

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراسطس في قوله بقراءة الحيوان للإنسان فذكر بأن العقل في الإنسان لا يختلف عنه في الحيوان ، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد في الرأس بين الحاجبين ، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneuma . ومعنى هذا ، أنه يقول بمادية النفس ، ولهذا فقد رفض القول بخلودها ، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون في محاوره فيدون .

٧ - ليقو (١)

خلف ستراتو في رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق م
وتبعه في رئاستها أرسطو الخيوسى (٢) ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلي .

٨ - كريتولاوس (٣)

ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو الخيوسى من ١٩٠ - ١٥٠ ق. م وكان
أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م ، وكان معه في هذه
البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الافلاطونى . وقد ألقى هؤلاء محاضرات في
الفلسفة أثناء إقامتهم في روما ، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين
والفلسفة اليونانية .

لم يكن كريتولاوس مشائياً خالصاً ، فقد جعل من الله عقلا صادراً عن
الآثير الغير المنفعل ، وكذلك النفس عنده ليست سوى آثير معقول .

وذكر أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت
خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية .

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدوم العالم ودافع عنه في مواجهة
الرواقيين .

° ° °

وبعد كريتولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميوس
وسوشين ، غير ان هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية ، واقتصر
بجهودهم الفلسفى فى الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها ، بحيث لم يحدث تطور

(١) Lyco . — (٢) Aristo of Ceos .

(٣) Cristolaus of Phaselis in Lycia .

كبير في الآراء المشائية بعد ذلك ، إلا أن اتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص في الميدان العلمى مع الاحتفاظ بموقف عقلى يخفى وراءه العداء للدين ، مما خلع عن المدرسة الصبغة الشعبية ودفعها إلى التوارى أمام المذاهب الدجاطيقية الأخرى ، إلى أن نشر اندرونيقوس الرودى كتب أرسطو ، فدبت الحياة فى الأوساط المشائية ، ونشطت الدراسات المشائية من جديد .

الباب الخامس

الفلسفة الهلنستية

الأفلاطونية المحدثة

الرواقية

الايقورية

الفلسفة الهلينية

تمهيد :

لقد أنضح لنا من دراستنا لتاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ، أن هذا الفكر قد مر بثلاثة أدوار متعاقبة .

١ - الدور الأول : وهو دور النشأة : وقد تميزت فيه فترتان رئيسيتان :

(أ) الفترة الأولى : وتمثل في المرحلة السابقة على سقراط حيث نجد ارتباطاً وثيقاً بين العلم والفلسفة .

(ب) أما الفترة الثانية : فقد تزعّمها السفسطائيون وسقراط وقد تميزت بالبحث في مشكلات المعرفة والأخلاق ، وتعد هذه الفترة تمهيداً حقيقياً للدور الثاني حيث أننا قد أشرنا في الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي إلى مدرسة سقراطية كان منها السكبار مثل : أفلاطون وأرسطو ثم صغار السقراطيين من السكاليين والميغاريين والقورينائيين .

٢ - الدور الثاني : وهو دور النضوج : وقد اختص به أفلاطون

وأرسطو حيث نجد لدى كل منهما مذهباً متكاملًا يفسر سائر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة الخ ... على نحو ما أوضحنا في مواضع سابقة .

٣ - الدور الثالث : وهو دور الذبول : وهو يمتد من أوائل القرن

الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد .

(١) ولقد أطلقنا على فلسفة دور النضوج في الجزء الأول من هذا المؤلف ص ٢٧ (العتبة الرابعة) اسم « الفلسفة السقراطية » .

وفي هذا الدور الذى ندرسه فى الباب الخامس من هذا الكتاب نتناول المذاهب والآراء الفلسفية المتأخرة .

وقد تميز هذا العصر بزعة تلغيفية واضحة وبإهتمام بالعلوم الواقعية وبالعودة إلى أحياء المذاهب القديمة ولا سيما ما كان منها مرتبطاً بمبادئ السلوك الأخلاقى وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية - مع ما كان لها من طابع صوفى - بالفكر اليونانى . ولهذا فإننا لا نلج فى هذه المرحلة الطابع اليونانى الخالص للثقافة . ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخالصة وهى التى ذاعت وانتشرت فى دورى النشأة والنضوج وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم — وتلك الثقافة التى انتشرت فى الدور الثالث فى حوض البحر الأبيض المتوسط وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة ، وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها بالثقافة الهلينية (١) . أى تلك الثقافة التى انحدرت أصلاً من اليونان ولسكنها اصطفت بلون جديد جاء نتيجة للحركة التلغيفية التى تزعمها أفراد من شعوب هذه المنطقة من يونانيين وغير يونانيين .

طابع الفلسفة الهلينية :

كان اليونانيون على صلة وثيقة بالشعوب المجاورة لهم ، فقد تعرفوا على حضارات شعوب شرقى البحر الأبيض المتوسط ولاسيما مصر إذ تعددت زيارات العلماء والفلاسفة اليونانيين لمصر الفرعونية فى وقت مبكر ، وحفلت هذه الفترة التاريخية بصور عديدة للصراع الدموى بين الفرس واليونان .

(١) يسمى المؤرخون عادة الفلسفة اليونانية فى طورها الأول والثانى فلسفة هليلية أو يونانية خالصة Hellinic Philosophy وفى الطور الثالث يسمونها فلسفة هلاينستية لأنها لم تقتصر على اليونانيين وحدهم بل لقد أسهمت فيها الشعوب التى تأثرت بهم وبحضارتهم وكانت اللغة اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم Hellenistic Philosophy .

وعلى الرغم من هذه الصلات العديدة بين اليونان وبين شعوب هذه المنطقة التاريخية إلا أن العلم اليوناني ظل - إلى حد ما - في هذه المرحلة وفقاً على اليونانيين أنفسهم إلى أن جاءت انتصارات الإسكندر المقدوني فأحدثت ثورة عميقة في حياة اليونانيين وبالتالي في تراثهم العلمي والثقافي ، ذلك أن شعوب البلاد التي غزاها الاسكندر أخذت تتعرف من مناهل الثقافة اليونانية وتشارك مشاركة فعالة في جميع جوانب الحضارة الإغريقية .

وبرز من بين شعوب البلاد المفتوحة أعداد من التلاميذ بل والمعلمين تروموا الحركة الثقافية في مراكزها الجديدة التي انتشرت في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط في الاسكندرية وبرغاما ورودرس ، وذلك بعد أن فقدت اليونان نفسها استقلالها السياسي ، وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شئونها السياسية ، الأمر الذي أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة ، وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الانحسار السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المنافع .

ومن الطبيعي إذن أن يعرف الناس عن النظر العميق في ميادين العلم والفلسفة في جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة ، ولهذا فقد احتلت هذه المطالب العملية مكان الصدارة في هذا المجتمع المتعدد الأجناس .

ولكن هذا الصراع حول مطالب الحياة اليومية كان لابد له من ضحايا . اعترضتهم ضراوة المواجهة المنافية للبائس والمثل الأخلاقية ، فكان إذن على الفلاسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء حيث يمدون لسياها الملجأ الآمين والطريق المهد للتطهر وذلك بقطع كل صلاتهم بالظروف الخارجية ثم بالعكوف على حياتهم الباطنية . فالتأمل إذن كان الأسلوب المستخدم في تطهير

النفس وممارستها الحياة الروحية الكاملة . ولقد ساد هذا الاتجاه في هذه الفترة وتميزت الفلسفة الهلنستية حينذاك باتجاه ملحوظ إلى البحث في الاخلاقيات وتأثرت في هذا بنزعة صوفية واضحة وبآراء الشرق ومذاهب الدينية .

أما الميتافيزيقا فقد استمر هذا العصر أصولها من فلسفة كل من ديمقريطس وهرقليطس وسرى كيف قامت الأبيقورية على أساس من فلسفة ديمقريطس وقامت الرواقية كتجديد لفلسفة هرقليطس، ثم كيف طغى مذهب الشك على أفكار الأكاديمية (مدوسة أفلاطون) وأخيراً كيف تبنت الأفلاطونية المحدثة الأصول الفلسفية اليونانية وجمعتها في حركة تلفيقية بارعة مع ميل إلى أفلاطون وبذلك تكون قد عملت على معارضة تيار الشك الذى كاد يقضى على تعاليم الأكاديمية في دورها الأخير .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن العلوم الجزئية أخذت تنفصل بالتدريج عن الفلسفة بعد أن ظل العلم مرتبطاً بالفلسفة إلى عصر أرسطو، وظهرت المراكز العلمية في مدن شرق البحر الأبيض المتوسط .

وبما تجذر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الفيلسوف بوزيدونيوس كان آخر فيلسوف يربط بين العلم والفلسفة في العصر الهلنستى ، وكذلك كان أراتوستيتس أمين مكتبة الاسكندرية والجغرافى المشهور أول من سمى نفسه بالفيلولوجى أى عالم اللغة وذلك لىكى يتميز عن الفلاسفة ، وفي الوقت الذى أخذت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة ظلت أثينا تحمل لواء الزعامة الفلسفية إلى نهاية العصر القديم .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه بينما كان العلم ماضياً في طريق الانفصال عن الفلسفة في هذا الدور - كان الدين يعمل على الإقتراب منها والارتباط بها . ولم تعد الفلسفة كما كانت عند اليونان مطلباً كالياً يسهم فيه القلة من كبار المثقفين بل

لقد خلفت وراءها الأبراج العاجية لكي تنزل إلى غمار الشعب فيحدث معلوها إلى الحشود المجتمعة في المدن الكبرى بأذلين لهم النصيح والتوجيه ، وآخذين بيدهم في طريق الممارسة الروحية العملية .

بل لقد تغفلت تعاليم المدارس الفلسفية أيضا إلى القصور وساكنيها وأصبح الفلاسفة مستشارين روحيين للبلوك والأمراء وكبار رجال الحاشية .

وكانت الرواقية والأبيقورية هما المذهبان الفلسفيان السائدان في هذه الفترة وقد أعاد الرواقيون والأبيقوريون أسلوب التفسير الطبيعي الأحادي عند الإيونيين ، أما الثنائية الأفلاطونية - الفيثاغورية فقد انحدرت إلى نوع من الشك ولم يكتب لها الظهور إلا في أخريات العصر القديم وفي مدرسة الاسكندرية بالذات حيث ازدهر المذهب الأفلاطوني المحدث - كما ذكرنا .

وعلى هذا فيمكن تقسيم الدور الثالث من أدوار الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين :
الأولى : وتنتشر في هذه المرحلة الأبيقورية والرواقية وما ارتبط بها من آراء المدارس السابقة على سقراط ، هذا إلى جوار الأفلاطونية والمشائية .

الثانية : وفي هذه المرحلة نلاحظ سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية وظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدث ، ثم ظهور الأفلاطونية المحدث . فيما بعد وسيطرة التصوف على مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

الفصل الأول

الايبيقورية

حياة أبيقور^(١) ٣٤١ - ٢٧٠ ق. م

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤١ ق. م من أب أثيني كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة ، ويذكر ديوجين اللايرسي - وهو مصدرنا الأساسي عن أبيقور - أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهي تتمتع بدعوات التطهير ، وكذلك كان يعاون أباه في مهنة التعاليم بأجر زهيد. وقد انتهى أبيقور إلى الشك بتأثير قراءته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير ، وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التي تعترض تحقيق سعادة بني الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة وخشيتهم من الحياة الآخرة ، والفلسفة وحدها هي التي تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة

(١) مصادر مذهب أبيقور

ترجم Bailey بعض الفقرات التي أوردها ديوجين وسكستوس أمبريكوس عن أبيقور . Diogène L. , X

Lucrèce, De rerum natura, trad. par Ernont 1920, Comént. par Robin 1926. Cicero, De Fine, I .

Epicure : Doctrine et Maximes, trad. par Solovine (Paris 1929) .

Festugière : Epicure et ses Dieux Paris, 1946.

Guyau : La Morale d'Epicure et ses rapport avec les doctrines Contemporaines, Paris, 1888 .

إذ أنها هي التي تستطيع تحريرنا من رغبة الاعتقاد في كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل .

ولهذا فقد نذر أبيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة ، وتحقيق السعادة لكل فرد منهم ، وهذه الغاية أنشأ مدرسته في أثينا حوالى سنة ٢٠٦ ق.م وكانت تسمى «بحديقة أبيقور» ، وكان التلاميذ من الجذسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب .

وكذلك وضعت عباراته - التي كان يلقيها عليهم - الأسس الدائمة للتعاليم الأبيقورية . وقد صنف أبيقور حوالى ثلثمائة مؤلفاً عدا الرسائل حسب أقوال مؤرخ حياته ديوجين اللاثرسي ، ولكن هذه المؤلفات فقدت جميعها ، وقد أورد الشاعر لوكريس ملخصاً لمذهبه في كتابه « طبيعة الأشياء » وكذلك وصلتنا بعض مقتطفات من كتاب « حول الطبيعة » لأبيقور .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن أقوال ديوجين عنه كانت تنطوى على سباب واتهامات شنيعة يغلب على الظن أنها كانت صادرة عن أعدائه من الرواقيز المعاصرين له أو من غيرهم من الفلاسفة ؛ فقد واجه أبيقور حملة عداوة مريرة لم يقدر غيره من رؤساء المدارس مواجبتها في العصر القديم .

ويرجع السبب في عدم الاهتمام بكتبه أن أصحاب مذهب تعدد الآلهة وأتباع المسيحية على السواء لم تكن لهم أية مصلحة في الاحتفاظ بها لأن صاحبها كان يهاجم الدين ويرفض الوجود الإلهي المؤثر في العالم وكذلك فكرة العالم الآخر .

الفلسفة والاسهاما :

كان أرسطو يرى أننا نطلب المعرفة لذاتها وليس من أجل أى منفعة عملية

ولهذا فإنه اعتبر الفلسفة الأولى أكثر العلوم ألوهية وأسماء منزلة .

أما أبيقور فقد جاء موقفاً على عكس الموقف الأرسطى إذ أنه كان يجعل من العلم خادماً للحياة ومرشداً في الأمور العملية ولهذا فقد كان لا يهتم كثيراً بالثقافة أو بالعلم الذي ليس وراءه عمل ، لأن هذا النوع من العلم - بحسب أبيقور - لا يمت للواقع بأى صلة ، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب مؤسس المدرسة بانضمام المدين بالقراءة والكتابة فحسب إليها ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس من تطهر وطمأنينة .

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام :

المنطق أو العلم القانونى - والطبيعة - والأخلاق . وغاية الفلسفة تحرير الفرد والاخذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة .

ومعنى هذا أن الأخلاق هى أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذى نجده عند ديمقريطس مع اختلافات طفيفة بين الموقفين ، على الرغم من أن أبيقور يرى أن مذهبه جديد تماماً فلا يعد صورة متطورة لمذهب ديمقريطس .

أولاً : المنطق أو العلم القانونى :

يبحث المنطق في شروط المعرفة الحقة ، وليست هذه الشروط من النوع الذى نقابله في المنطق الأرسطى أو في منطق العارم بل هو نوع من نقد المعرفة يفضى بنا إلى التعرف على أضمن الطرق المؤدية إلى الطمأنينة وبالتالي إلى السعادة . ويشير أبيقور إلى أربعة أنواع للمعرفة وهى الإحساس والتصور القائم على الذاكرة والانفعال Pathos ثم التخمين .

١ - الإحساس :

أما الإحساس فنه تبدأ المعرفة الحقة وهو موضع يقين لاشك فيه إذ هو صادق دائماً ، ونحن نعرف عن يقين سبب حدوثه لنا أى علته الفاعلية وهي موضوعه ، وكل إحساس فهو مطابق لهذا الموضوع أى الأشياء . أما خداع الحواس أو خطؤها أو حدوث تناقض بينها فإنه يحصل بتأثير الحكم الذى يصدره العقل على فعل الإحساس وليس من عملية الإحساس نفسها .

ويفسر أبيقور الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادى الواحد أو من مكوناته ، بأعضاء حواسنا . وهذه الذرات الصادرة من الاجسام هى قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة فى الخلاء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة منها ومن ثم ففى وأشباهها ، لها . حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس ، ويمتلئ الهواء بأشباه لا تحصى عدداً ، ماضية وحاضرة وهذه هى مصدر خيالات اليقظة وال المنام .

ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن انكاره يعنى استحالة النظر والعمل على السواء

٢ - التصورات او المعانى الكلية : (١)

وهى أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس ، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (eidola) خيالية لانطبث أن نتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة ، وكلما تكررت نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملاً على أن ينشأ عنه فى الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية ، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضى أن نضعه فى لفظ يكون مثلاً لشكرك كناية مسبقة ، نستخدمها فى التجربة الحسية

(١) أرسطو ١.٥ دور الطبيعة ، المذمة الأولى فصل ٢ سطرين ١٩ - ٢٥ .

(٢) ومعنى تصورات ممثلة لإحساسات سابقة (anticipation)

الحاضرة فتطبقها على الجزئيات المشابهة التي تعرض لنا ، وكذلك تكون أساساً
لاحكام العقل التي تتجاوز تجارب الإحساس الماثلة أمامنا . ويرجع صدق هذه
التصورات إلى ارتباطها بادراكات حسية سابقة .

٣ - انفعال اللذة والألم : (١)

وهذا الانفعال يقينى لاشك فيه لمعرفتنا بعلمته الفاعليه ، وهو معيار الصدق في
مجال العمل كما سنرى في دراستنا للاخلاق عند أبيقور .

٤ - التخمين (٢) :

وإلى جوار الإحساس والانفعال والتصورات السابقة نجد أسلوباً آخر للمعرفة
ينصب على معرفة أفكار الخيال ، وهي بحسب أبيقور تصدر عن صور موضوعية
تخضر للنفس ، فعندما تنتقل من الإحساس إلى ما وراء الإحساس وعندما نستخلص
من المعلوم فكرة عن المجهول فإننا يجب أن نبحت عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة
أم كاذبة ، فإذا كانت الفكرة تشير الى وقائع في المستقبل فيلبيغي أن تكون مؤيدة
بالتجربة ، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون
متناقضة مع التجربة .

وبواسطة التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور
بالاحتموسات (أى الموجودات المحسوسة الصغيرة التي يعجز إحساسنا عن إدراكها)
وكذلك نستطيع استخراج التفصيلات الجزئية من النظرة الإجمالية الشاملة .

١ - Pathos

٢ - راجع يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ حيث يطلق على هذا
النوع من الادراك اسم الحدس الفكرى واسكن اللفظ اليونانى لهذه التسمية هو epinoia أى
التخمين Conjecture وليس الحدس بالمعنى الفلسفى تخميناً ، وربما جاز استخدام لفظ « حدس »
بالمعنى العائى لا الفلسفى أسكى يتضمن معنى (التخمين) .

ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا المنهج الاستدلال على وجود الذرات كأساس للوجود الطبيعي وعلى الخلاء كشرط للحركة وعلى لانهاية المادة مع أننا نعجز عن إدراك هذه الأمور في التجربة .

وعلى الجملة فإن الأبيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة ، أما موضوعه الحقيقي فهو الجزئى أو الشيء المادى فى مجال الموجودات الطبيعية وكذلك الفرد فى استقلاله التام فى المجال الإنسانى . وإذا كان الإنسان يرى أن مشكلته الأساسية هى العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب فعليه أن يتجنب الخوض فى البحث عن وجود عقل فى السكون يكون سندا للإنسان ويصبح الإنسان خاضعا لقوانينه ومن ثم يذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون أساسا نظريا لسلوكه . الواقع كما يرى أبيقور أن العالم ليس سوى آلة يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدما كامل قدراته ، وهو ليس فى حاجة إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه فى حال السراء والضراء .

ولهذا فإن التجربة الواقعية أى الخبرة وكذلك الفهم الطبيعى العادى كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر فى استخدام الاداة المنطقية .

ثانيا : الطبيعة :

١ - التفسير الآلى للطبيعة وغايته :

يتجه مذهب أبيقور إلى التفسير الآلى للطبيعة ، وهو فى هذا يتمشى مع التفسير الذرى عند ديمقريطس ، غير أنه لا يجعل للعلم الطبيعى قيمة ذاتية فلا يعتبر فى نظره مطابقا للوجود بل هو خادم لعلم الاخلاق - كما ذكرنا - وتقوم فكرة أبيقور أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة فى مجرى حوادث هذا العالم الذى نعيش فيه ، ما دامت هذه القوى التى لاحصر لها تحرمنا من راحة النفس

وطمأنتيتها وتجعلنا على الدوام في خوف ورهبة تقض مضاجعنا . فالغرض من العلم الطبيعي إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التفسيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تنفي بهذا الغرض وقد تكفى النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفاصيل .

وليست المادة شراً لا بد من التخلص منه أو عدما محضاً على ما قال أفلاطون بل لأنها بحسب أبيقور المبدأ الإيجابي الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعاً إذ هي المقدم الكلى لهذا الوجود ، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهري للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة .
أما الكائنات الحية فقد تولدت اتفاقاً من الأرض وكانت لها أشكال ضخمة غير متسقة ولكنها تطورت وبقي منها الأصلح وثبت نوعه حسب أقوال أبقاذوقليس .

ب - طبيعة الذرات أو الجواهر الفردة :

تتكون المادة من ذرات منفصلة لا تخصى عدداً وهي مركبة ولكنها لا تقبل الانقسام ، وعلى الرغم من أن الاختلاف بين أشكالها محدود - على عكس ما ذهب إليه ديمقريطس - إلا أنه مع هذا لا يمكن حصر هذه الأشكال . وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر تغدوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل الذرات التي تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، وهذا التفاوت هو الذي يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى ، فالأثقل منها يهبط إلى أسفل والآخر يرتفع إلى أعلى . ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها في نظره تفترض وجود جبرية آلية في الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات

تذخرف في اتجاهها عن الخط الرأسي ، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة ، ومن ثم فإن أبيقور يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الانعاقى ، أى بإمكان وجود معول بدون علة ، وهذا مايسمح فى مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها الأمر الذى سيكون من شأنه القضاء على الحرية .

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة العلية والجبرية فى مجال الطبيعة والأخلاق ، إلا أنه يتفق معه فى التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لدهما للقول بفكرة الخلق أو الإحداث فى الزمان .

ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل من ديمقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الآلهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تتدخل الآلهة فى إيجادها وحركته . وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقية على التفسير الطبيعى عند أبيقور كانت سببا فى اختلاف موقفه عن موقف ديمقريطس فى نظره إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية .

٥ — النفس ومصيرها :

النفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائها ، أى أنه يشارك البدن فى مصيره . وللنفس وظيفتان : إحداها حيويه والأخرى وجدانية ، ولا يمكن أن يتم لها ممارسة وظائفها بدون الارتباط الوثيق بينها وبين ذرات البدن .

وبما يبرهن على أن النفس ذات طبيعة مادية لطيفة جسدا مانلاحظه من تأثير البدن عليها فى حالات الإغماء والغيبية التى تحدث بتأثير الانفعالات الحارة العنيفة ، وكذلك أيضا مانلاحظه من إنشياء النفس أو ضعفها فى الحالات المائلة التى تعرض للبدن ، فإذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها .

فتمت تأمير متبادل بين النفس والبدن . فبدون البدن لا تستطيع النفس أن تعبر عن ذاتها على أى صورة .

وبالإضافة إلى هذا فإن النفس حينما يحضرها الموت لا تنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه - كما هو رأى الشائع - بل الذى يحدث هو أن هذه القوى تأخذ فى التناقص فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا ، ومن ثم ففى لا تخرج من البدن لكي تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه ، بل يكون الموت تعجيلا بفنائها التام مع فناء البدن . وإذا كانت النفس تحتفظ فى حالة الموت بشعورها التام ، أو إذا كان الموت مجرد انتقال من هذه الدار إلى دار أخرى أفضل منها كما يزعم الأفلاطونيون ، فإن الانسان كان ينبغي له أن ينشرح صدره بالموت لا أن يخشاه كما هو حاصل بالفعل . فما الذى يجعل الموت إذن أمراً قاتماً مزعجاً على تحو ما يشعر به الأحياء ؟

لن يحدث شيء من هذا بالطبع إذا كنا نعرف أن وجودنا النفسى - الجسمى سينعدم نهائيا بالموت ، ولكن ما يحدث عادة هو أننا نربط لاشعوريا بين فكرة العدم وفكرة الحياة أو بمعنى آخر بين شعورنا بالعدم وشعورنا بالحياة ، ونتخيل أن الذين يحضرهم الموت يكون لديهم فى هذه اللحظات شعور بالهلاك التدريجى وأنهم يحسون وهم فى القبور بالنهائم الديدان لأجسادهم وباحتراقها بالنار إذا ما أُلقيت فى لهيبها ، وأن النفس يستمر شعورها بكل هذه الآلام خلال ذلك .

فاذا ما استطعنا أن نفصل بين فكرة الحياة وضدها ، وتخليها فى حسم ووضوح عن فكرة الخلود فإن الموت لن يكون على أى صورة أمراً مفرعاً ، بل بالعكس سيصبح أمراً عاديا لا يتم بطابع الشر أو الفزع الشديد مادام الشخص الميت لن يكون لديه أى شعور بحالته وهى حالة الفناء التام . وكذلك فإن الأحياء سيتكون لديهم شعور سلبى جديد عن فكرة الموت أو بمعنى آخر لن يكون لهذا

الشمور الشديد أى وجود عندى . وعلى هذا فإذا كنا موجودين على الحقيقة فإن الموت لا يكون له وجود بالذنب لنا ، وإذا حضرنا الموت فإنه لن يكون لنا وجود على أية صوره من العصور . فلا صلة بيننا وبين الموت ، ولا وجود مطلقا لذلك الإحساس الناتجى المزعوم الذى يرعبنا فى حالة الموت لأننا - كما قلنا - لن نكون موجودين فى تلك اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت فناء تام للوجود الإنسانى .

وهكذا وبهذا التحليل المادى لوجود الإنسانى ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت ومن تأثير الآلهة على حياتهم وبماتهم .

هـ - الآلهة والعالم :

حاول أبيقور أن يقيم خطأ فاصلا بين العالم والآلهة ، حتى ينتفى القول بوجود أى صلة بينهم وبين الوجود الإنسانى أو المادى على وجه المعلوم . واكتفى بهذا الصدد بتوجيه النظر إلى طبيعة هؤلاء الآلهة أو الخالقين المزعومين على حد قوله - وكذلك إلى العالم الطبيعى وما ينطوى عليه من نقص وشور . وعلى هذا فقد سلم أبيقور بوجود الآلهة - وجميع شعوب الأرض تتفق على هذا - واسكنه رفض التسليم بوجود أى تأثير لها على العالم أو على الوجود الإنسانى ومن ثم فلا وجود للسحر أو للعرافة أو للمعجزات أو الخوف من عذاب جميع الوجود لها على الإطلاق . والآلهة - بحسب تصوره - متعددون وهم حاصلون على أجل الصور وأكملها ، ومنهم الذكور والإناث ، وأجسادهم اورانية ، ومستقرهم العالم الأوسط ، وهم يتناولون الطعام والشراب .

ويتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصلون على السعادة والخلود ، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم الملى بالشور ويرتفعون بأنفسهم فوق كل ضروب الكنفعال والمحابة وعن كل ماهو مصدر للضعف الإنسانى وقد أخطأ رجال الدين

في الربط بين هؤلاء الآلهة وحياة الانسان ومصيره ولهذا فقد جاء الدين الشعبي منعما بالأساطير القائمة على الخوف والفرع وعدم اليقين، وبالتالي فإن الروايات على حد قوله - قد حادت عن الصواب حينما تكلم أقطابها عن القدر والعناية الإلهية ففي ذلك تناقض مع تكوين العالم كما نراه في الواقع ؛ وأكثر بطلانا من الخرافات والأساطير .

وعلى الرغم من هذه الصور السلبية التي يبرزها أبيقور عن الآلهة وعن انتفاء تأثيرها على البشر ، نجد أنه يذهب إلى المعابد ويقدم الشعائر ، ويظهر أنه آمن بوجود الآلهة وتظاهر بعبادتهم خوفاً من ثورة غمار الشعب ضده وكان معظم تلاميذه من فئات غير مثقفة .

ولكن الموقف الذي انتهى إليه أبيقور بهذا الصدد يثير تساؤلات كثيرة . فقد أقام العالم المادى وأقام عالم الآلهة ووضع سياجا فاصلا بينهما . فما قيمة وجود الآلهة إذا لم تكن لهم أى صلة بالعالم ؟ لقد أحس أبيقور بمجديّة هذه المشكلة ولهذا نراه يحشد جملة من الحجج والبراهين للتدليل على صحة موقفه ولكي يحسم قضية تأثير الآلهة في العالم أو صنعهم له .

١ - الآلهة لا يفتقرون إلى الغير : ومن جملة هذه الأدلة : قوله بأنه إذا كان هؤلاء الآلهة حاصلين على السكّال المطلق والسعادة العظمى وذواتهم تكفى ذاتها بذاتها أى أنهم لا يفتقرون إلى الغير لتحقيق كمال أو سعادة منشودة فما هو المبرر الذي يدفعهم إلى أن يخلقوا المتاعب لأنفسهم بتحقيق الوجود لهذا العالم وتحمل الأعباء الثقيلة في تدبير أمره ؟

٢ - فعل الخلق : وإذا سلطنا على سبيل الافتراض بأن العالم من صنع الآلهة، فهل تم لهم إيجاداً منذ الأزل أم أنه أحدث في الزمان .

فإذا قيل بأن الآلهة صنعتهم منذ القدم فإن ذلك يعنى أنه مساو لهم في الوجود ومن ثم ينفى القول بصانع ومصنوع لتساوى الطرفين في القدم والازلية وتعذر إثبات أيهما السابق وأيهما اللاحق، والصانع يسبق مصنوعه بالطبع .

وأما إذا كان العالم محدثا في الزمان فيما أن يكون الفعل الخالق للعالم شرطا لتحقيق سعادة الآلهة العظمى أو لا يكون مرتبطا بها : وفي الحالة الأولى يكون هناك زمن قبل خلق العالم كان الآلهة فيه في حالة انعدام الفعل وبالتالي لم يكونوا حينئذ حاصلين على سمادتهم العظمى ، وقد سبق القول بأنهم حاصلون على هذه السعادة على الدوام .

وأما إذا لم يكن الفعل الخالق لهم شرطا لتحقيق سمادتهم فإن فعلهم سيكون حينئذ مصادا لطبيعتهم الإلهية .

٣ — غاية الخلق : يبقى إذن التساؤل عن الغاية التي صنع الآلهة العالم من أجلها ؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكي يسكن مستقرا لهم ، فإن هذا يعنى أنهم لم يسكن لهم مأوى منذ القدم ، أو أنهم لم يسكن لهم مأوى يتناسب مع ذواتهم .

ولاصح من صنعت الآلهة العالم أ كان ذلك من أجل الإنسان ؟ فإذا كانوا قد صنعوه من أجل بضمة أفراد من الحكماء الذين يضمهم هذا العالم ، فلا يستحق هذا الأمر ذلك العناية الكبير ، وإذا كان ذلك لأجل حياة الخلق من الناس ، فإننا سنجعل بذلك منهم موجودات شرسة غليظة القلوب .

وأيا ما قلبنا وجوه الرأي في هذه المشكلة نجد أنه يستحيل التسليم بأن خلق العالم من فعل الآلهة .

٤ — العالم والمخلوقات : وإذا نظرنا إلى مشكلة الخلق من ناحية العالم نفسه

وما ينطوى عليه من مخوقات نجد أنه من الصواب التسليم بأنه من صنع الآلهة ونحن نعلم ما هو عليه من فساد وذيوع الشرور على اختلاف أنواعها ، وكذلك ما يشتمل عليه من صحراوات قاحلة ، ومستنقعات عطنة مروحشة ، ومساحات شاسعة متجمدة وغير مأهولة ، ومناطق لفحتها الشمس ، وزوابع وثلوج وعواصف وأنواء وظواهر طبيعية مدمرة ؟ وكذلك ما فيه من حيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار قبل الأوان - هذه الشرور والكوارث كلها أليست في ذاتها الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلين على السكالم المطلق ، في تدبير هذا العالم وفي صنع الأشياء ؟

كيف إذن تم صنع العالم إذا لم يسكن قد صنعت الآلهة ؟

يذهب أبيقور إلى أن العلل الآلية وحدها كالجواهر الفردة والخلاء ومبدأ الثقل تكفي لتفسير حقيقة الوجود المادى ، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الميتافيزيقا ، إذ هى تلجأ دائما إلى افتراض وجود علل غائية لا تصلح لتفسير العالم المادى ؟

ثالثا : الاخلاق :

وظيفة علم الاخلاق هى القضاء على المخاوف الخيالية التى تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، وقد اتضح لنا كيف استخدم أبيقور العلم الطبيعى لتحقيق هذه الغاية ، فبالفهم وبالأدراك الصحيح للظواهر نستطيع التحرر من هذه الخيالات ومن الأحكام المسبقة المعرضة ومن الرغبات الفارغة الشريرة .

وترجع السعادة إلى اللذة ، فاللذة هى خيرنا الأعظم ، وهى ليست اللذة الفصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغي تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب إلى ألم بما تحدثه من اجهاد واعتلال للصحة .

ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منهما . وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجا والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن الذنس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الاحساس فى تفسيره للمعرفة نجد أنه فى مذهبه الأخلاقى يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل وطمانينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والحكيم وحده - بما هو حاصل عليه من حكمة عملية - هو الذى يستطيع الموازنة بين اللذة والألم والنتائج العملية لكل منهما بالنسبة للفرد من حيث أن الفرد هو غاية كل فعل ، وهذا هو فن الحياة ، ومن هنا نرى أن مذهب اللذة عند أبيقور سينقلب إلى مذهب المنفعة .

ولما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمانينة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة أى أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة ؛ ويتعين عليه أيضا أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة .

واللذات على ثلاث فئات : لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلفة الطعام والشراب ، وهذه لذات سهلة ، وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وعلى الحكيم أن يرضى هذه النزعات فهى التى تحمى حياته . أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف ، والحكيم يوازن بين هذه اللذات الوسطى ويرى بمحكمته العملية أيقمها أم يرضيها ، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه اللذات فيصبح عبدا لها .

وأخيراً نجد الفئة الثالثة من اللذات وهى صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية ، وتنشأ فى النفس بتأثير ظن مزعوم كلفة المال والمناصب ، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها .

واللذة ليست فى حقيقة أمرها شيئاً غير زوال الألم فهى حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى .

وتمت عناصر أخرى هامة تساعد فى الوصول إلى اللذة العظمى أى السعادة ومنها ضبط النفس إذ هو يتيح لها التقدير الحق لحدود اللذة والألم ؛ وكذلك الشجاعة باحتقارها للموت والألم ؛ والعدالة التى تعلمنا أنه لا يوجد أى خوف من عقاب أخروى سيكون عاقفاً أمام طمأنينة العقل وراحته ؛ وكذلك الصدقة تعد عنصراً هاماً عند أبيقور فى تحقيق اللذة العظمى أى السعادة ، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أى المشاركة وبالأمن للفرد .

• • • • •

هذا هو مذهب أبيقور الذى يغلب عليه طابع التطهر فى مجال الأخلاق والذى كان أسلوباً مطروحاً فى ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعى من أجل المواقف الأخلاقى . وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا إلى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة إلى تأثير المذهب بنظرية السفسطائيين فى الحضارة . ونلاحظ من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق ، وتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمى فيها رغم أن اتجاه أبيقور إلى سكينة العقل سيمضى به بعيداً عن الحس والعالم الخارجى .

وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبي فى سبيل دعم موقفه الأخلاقى القائم على التطهر .

وقد عانت الأفلاطونية والمثالية والروافية من منافسة الأبيقورية لها ،

بفضل بساطتها ووضوحها التام وأسلوب تناوّلها السهل ومعارضتها للتصوف رغم قيامها على التطهر ، وقد استقبلتها بترحاب البلاد التي حظت بانتشار الثقافة اليونانية فيها في البحر الأبيض المتوسط ولاسيما إيطاليا .

وقد تعاقب على هذه المدرسة في موطنها الأصلي عدد من الرؤساء منهم مترودرس وهر مارخوس ويوليسترانوس . ونجد في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد - أي في العصر الذي انتقلت فيه الأبيقورية إلى روما - وجوها رواقية كثيرة من أمثال أبو اللودروس وزينون الصيداوي الذي كرمه شيثرون ووضعه في أعلى المراتب ثم فيدروس الذي استمع إليه شيثرون في روما حوالي سنة ٩٠ ق. م وكذلك سبرو معلم الشاعر فيرجيل .

وكان الشاعر لوكرتيوس (٥١-٩١ ق.م) أعظم ممثل للأبيقورية في روما وقد تأثر بتعاليمه في عصره العالم الطبيعي السيبياكس البروزي . ونجد أيضا عددا كبيرا من فلاسفة الأبيقورية في روما من أمثال كاسيوس وتوركاتوس وبومبونيوس أتيكون وقيصرو وولاسيوس وبلينوس الأصغر ، وقد كان لتعاليم الأبيقورية تأثيرها الكبير في روما لأنها كانت تضم فئات المؤيدين للنظام الامبراطوري الجديد بينما كانت تضم الرواقية المعارضين لهذا النظام والمتمسكين بالنظام الجمهوري . ويرجع موقف الأبيقوريين السياسي في مساندتهم الأباطرة إلى أنهم كانوا يرون المثل الأعلى في حاكم قوي مسيطر يهتمون بلوائه حيث يعيشون في سلام دائم وقد استغلوا حماية هؤلاء الأباطرة لهم وأجهزوا على ما كان قد بقي من هيكل الدين القديم المنهار - دين تعدد الآلهة - كما اشتد هجومهم على الدين الجديد أي المسيحية دين المعجزات التي أنكروها منذ قرون عدة قبل ظهور المسيح .

على أننا نجد تياراً أبيقوريا واضحا يأخذ طريقه إلى دعاة المذهب الحسي والتجربي ولاسيما في الفلسفة الانجليزية عند لوك وهيوم ، ولاسيما في نقده لمبدأ العقيدة على مانسنري في القسم الخاص بالفلسفة الحديثة من هذا الكتاب .

الفصل الثاني

الرواقية^(١)

الرواقية معاصرة الأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين :
أولها : إستنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل وينتج للإنسان ترتيب
 قواعد السلوك الأخلاقي التي تحقق له السعادة . وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة
 لا يكون مطلوباً لذاته أى لمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة بل خضوعاً
 للغاية الأخيرة وهي تحقيق السعادة ، أى لوجهة عملية نفعية .
ثانياً : إتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية
 والروحية والتي لا تهتم كثيراً بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها

١ - مراجع البحث عن الرواقية

- Bréhier (E.), La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris 1908.
 Bréhier (E.), Chrysippe. Paris 1910.
 Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, Tome 1.
 Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.
 Diog. (L.), VII - XII
 Goldschmidt (V.), Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris 1923.
 Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris, 1926.

هذه هي أهم المراجع العامة الخاصة بالمدرسة الرواقية وبينها مرجع واحد قديم يورد
 مقتطفات من آراء الرواقية القديمة والوسطى وهو كتاب ديوجين اللايرسي عن حياة الفلاسفة.
 أما آراء الرواقية المتأخرة فالتنا نجدها في كتابات شيشرون (ولو أن كتابات شيشرون جاءت
 في آخر المرحلة الوسطى للرواقية في عصر بوزيدونيوس الابامي) وسنيكا وابكتيتوس ومرقس
 أوريللوس ، وكذلك فيما عرفت من آراء آباء الكنيسة الأوائل ولا سيما القديس
 بولس الرسول .

وإستخدام الإستدلال العقلى فى هذا المجال فإن هذا الأسلوب قد يصلح - إلى حد ما - فى تثبيت قواعد المدرسة وفى إعطائها صورة قوية واضحة ، ويقتضى عمل المدرسة الأساسى فى الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقى التى تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء فى مجال المنطق والمعرفة أو فى مجال الطبيعة .

زينون القبرصى والتلاميذه : ٣٢٢ - ٢٦٤ ق. م

مؤسس هذه المدرسة زينون القبرصى ، ولد فى بلدة كيتيوم Citium من أعمال قبرص ، وكانت أسرته من التجار المنحدرين من أصل فينيقى ، وقد إشتغل والده بنقل التجارة بين قبرص وأثينا ، وكان يحضر لإبنه كتب أتباع سقراط ، فيقرأها ويعجب بما تضمنته من أفكار ، الأمر الذى دفعه إلى الاتجاه كلية إلى دراسة الفلسفة فى أثينا بعد وفاة والده وبعد أن خسر زينون تجارته بعد غرق سفينته .

وفى أثينا نجده يستمع إلى ثاوفراسطس الأرسطى وأقراطيس المكابى وستاجون الميفارى والأفلاطونيين أكسينوقراطيس وبوليبيون .

وما لبث زينون أن تصدى لمهمة تعاليم الفلسفة بعد ذلك فاجتمع إليه التلاميذ فى رواق (١) فى أثينا ولذلك سمي أتباعه بالرواقيين نسبة إلى مكان اجتماعهم . وقد إستمر زينون يلقى تعاليمه على أتباعه إلى أن توفى منتحراً لإمتناعه عن تناول الطعام معتقداً أن الإنتاج أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب . وهكذا فعل أيضاً كلينتوس الأسوسى الطروادى (٢) (٣٠٤ - ٢٣٣ ق.م) خليفته على زعامة المدرسة ، الذى إشتبك فى مساجلات عنيفة مع اليبقوريين الأمر الذى أدى إلى تفكك المدرسة وضعفها .

Stoa Poikile (١)

Cleanthes of Assus (٢)

وخلفه على زعامة المدرسة كريسبوس الطرسوسى ^(١) (٢٨١ - ٢٥٨ ق.م) من كيليكية ، وهو الذى أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمى المؤسس الثانى للرواقية وقد كان لكتابات المهاجة لا كاديمية أفلاطون فى عصره أثرها الكبير فى ذبوع شهرة المدرسة . وقد تزعم المدرسة بعد ذلك تلامذة لكريسبيوس ، منهم زينون الطرسوسى ^(٢) الذى خلف مؤسسها الثانى على زعامتها ، ثم يليه ديوجين السلوقى البابل ^(٣) الذى كان عضواً فى بعثة الفلاسفة إلى روما عام ١٥٥ ق.م .

وقد خلف هذا الأخير على زعامة فرع المدرسة فى أثينا تليذه انتيبتر ^(٤) الطرسوسى بينما أسس تليذه الثانى أرخيديموس الطرسوسى ^(٥) فرعاً للرواقية فى بابل ..

ويعد بوليبيوس الصيداوى ^(٦) تليذ ديوجين والمتوفى عام ١١٩ ق.م أول ممثل للمدرسة الرواقية فى عهدها المتوسط الذى استمر خلال القرنين الثانى والأول ق.م على وجه التقريب ، أما المؤسس الحقيق لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بناتيوس الرودوسى ^(٧) (١٨٠ - ١١٠ ق.م) وكان أيضاً تليذاً لديوجين ولانتيبتر وقد مكث فى روما فترة طويلة وكان له تأثيره الكبير على المؤرخ الرومانى بوليبيوس ^(٨) الذى استفاد شيشرون من مؤلفاته .

Chrysippus of Solus (١)

Zeno of Tarsus (٢)

Diogenes of Seleucia (٣)

Antipater of Tarsus (٤)

Archemedus of Tarsus (٥)

Boethus of Sidon (٦)

Panaetius of Rhodes (٧)

Polybius (٨)

على أن أعم تلامذة إينساتيوس على الإطلاق هو بوزيدونيوس الأباي (١) (١٣٥ - ٥١ ق.م) الذي استقر في رودس حيث استمع إليه شيشرون وزاره بومبي مرتين تكريماً له، ويعد بوزيدونيوس آخر ممثل للرواقية في عهدها الوسيط .
فإذا إنتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية في عهد قيصرية الرومان فإننا نلاحظ ظهور إتحامين لدى الرواقين : أحدهما يهتم بالعرض العلوي للنظرية الرواقية ، وينسب هذا الإتجاه إلى آريوس ديديموس (٢) السكندري معلم الإمبراطور أغسطس .

وأما الإتجاه الثاني فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العملي للمبادئ الأخلاقية للمدرسة وقد ظل هذا الإتجاه غالباً على المدرسة حتى نهايتها . ونجد من الرواقين في هذه الفترة : أنوس سنيكا (٣) ابن الخطيب الروماني المشهور ، وموزونيوس روفوس (٤) وتلميذه أبكتيتوس (٥) (٥٠ - ١٣٨ م) وبعده هيروكليس (٦) الذي عاش بعد النصف الأول من القرن الثاني للميلاد . ويعد الإمبراطور مرقس أوريليوس (٧) (١٢١ - ٨٠ م) آخر الرواقين السكبار .

وعلى الرغم من الإنتشار العريض لآراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا أنه لم تصلنا سوى مقتطفات محدودة من مؤلفات مؤسسى المدرسة في القرون الثلاثة

Posidonius of Rhodes	(١)
Arius Didymus	(٢)
Annaeus Senneca	(٣)
Musonius Rufus	(٤)
Epictetus of Hierapolis	(٥)
Hierocles	(٦)
Marcus Aurelius	(٧)

الأولى لنشأتها، وأما الكتابات الرواقية المتأخرة التي وصلتنا كاملة فإنها تشير إلى المذهب في جملة دون تمييز لآراء فلاسفة المدرسة . ويلاحظ أن معظم ما وصل إلينا من آراء كانت على لسان المعارضين للمدرسة والمنتقدين لمذهبها .

المذهب الرواقي وأقسامه :

ليست الرواقية مجرد نظرية عليية بل هي في حقيقة الأمر أخلاق ودين ، وهي ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملي التلفيقي الأمر الذي تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية .

فالنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحية منفعتها العملية فحسب ، وتقصر أهميتها في تعاليم المدرسة باعتبارها مقدمة الأخلاق ومدار البحث فيها ، الحكمة العملية ، وهي فضيلة الفضائل ومؤداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقاً للعقل ، والعقل بدوره مطابق للطبيعة ، والعلم النظري يخضع أيضاً لهذه الغاية فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر في ميولنا ويوجه أفعالنا فإنه يصبح عقيماً لا طائل تحته أو شراً يجب الابتعاد عنه .

هكذا نستطيع أن نفسر الحافظ الذي دفع زينون إلى التفلسف ، ولم يكن هذا سوى رغبته الملحة في أن يجد سنداً أو تبريراً معقولاً لحياته الأخلاقية ، ولهذا فقد تميز مذهبه عن مذهب القورينائيين بإهتمامه بالبحث العلي وكانت القورينائيين تتجاهل هذه الناحية وتكتفى بطلب السعادة وإستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية للفضيلة . وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة تتمثل في تأميرها على حياة الفرد الخلقية ، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقبة بدون معرفة نظرية ، فالفضيلة مطابقة للحكمة ، والفلسفة ولو أنها ممارسة للفضيلة ، إلا أنها تعرف أيضاً بأنها العلم بكل ما هو إنساني وإلهي ، فإن

العلم عند الرواقين هو الخير الأسمى وهو الغاية القصوى للحياة .
 وكان زينون نفسه يرى أن المعرفة العلية شرط لا بد منه لتوجيه السلوك
 الأخلاقي وقد استعار من أفلاطون تقسيم الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق ،
 واستمد من أفوال هرقليطس : قوله بالنار وقوله بالقانون العام و اللوغوس ،
 الذى يجرى بمقتضاه نظام الطبيعة وكذلك الأفعال الإنسانية ، وأن جميع الموجودات
 الجزئية فى العالم هى مظاهر لجوهر واحد بعينه . وكذلك فقد استعارت الرواقية
 من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية والإعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر .
 وقد أكل زينون موقف هرقليطس بموقف أرسطو فى الطبيعة .
 وأما فى مبحث المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الأرسطى الواضح على المنطق
 الرواقى ولا سيما بعد كريسيديوس .

وأخيراً نجد زينون — فى مجال الأخلاق — يحاول التخفيف من قزمت
 القورينائيين وصرامتهم الأخلاقية وجهلهم الواضح بالعلم وبالفلسفة النظرية ،
 ولكنه مع هذا ظل أميناً على الخط العام للأخلاق القورينائية بعد تعديلها وإكمالها
 مستخدماً فى ذلك ما يصلح من مختلف المذاهب الأخرى .

أولاً : المنطق :

١ — أقسام المنطق : كان الرواقيون بعد كريسيديوس يعنون بالمنطق :
 الكلام النفسى والكلام المنطوق ، ولهذا فقد قسموا المنطق إلى باين : —
 ١ - الخطابة ٢ - الجدل

والذى يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم الجدل : —
 يميز الرواقيون فى باب الجدل بين الدلالة والمدلول أو التسمية والمسمى أى
 بين مبحث الإنفاظ ومبحث التصورات ثم يتكلمون فى قسم ثالث عن معايير
 المعرفة فيما يعرف بإسم نظرية المعرفة — أما فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل

أى فى نظرية الدلالة فإنهم يشيرون إلى أن هذا القسم يتناول الشعر والموسيقى والنحو أى قواعد اللغة أما القسم الثانى فهو الذى يبحث فى المدلولات أى فى الأشياء التى تفصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة ، وأخيراً القسم الثالث من الجدل وهو الذى يتضمن معايير الصدق والكذب أى نظرية المعرفة .

ويمكن تلخيص مباحثهم فى المنطق بوجه عام فى قسمين رئيسيين وهما :

١ - المنطق الصورى ٢ - ونظرية المعرفة

(ب) مصدر المعرفة: وإذا قارنا بين موقف كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هى الحقائق الأساسية التى تقوم عليها المعرفة ، والمعرفة لا بد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من ادراك هذه الجزئيات وهم يذهبون إلى أن النفس عند الميلاد تكون كالصفحة العارية النقية غفلاً من أى معرفة وعارية من أى أثر وهذا الموقف يشبه موقف المدرسين وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة النقية عبارة *Tabula rasa* وهذه النفس النقية العارية عن أى أثر أو انطباع تتكون فيها التصورات شيئاً فشيئاً مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية فى النفس أو انها - على رأى آخر - التغيرات التى يحدثها الموضوع الخارجى فى النفس ، حتى معرفتنا بحالتنا الباطنية ولشاطنا النفسى الخاص فانه مستمد أيضاً من الادراك الحسى على رأى كريستوس ، ولذا فإن الرواقين لا يميزون بين الادراك الباطنى والادراك الخارجى ما دام هذان النوعان يتحدثان فى المدرك الخارجى .

كيف إذن يتم للنفس اكتساب المعرفة الخارجية وكيف تتكون فى النفس هذه التصورات أو الانطباعات الآتية عن الموضوعات الخارجية ؟ هناك نوع أولى من التصورات أو الأفكار التى تصل إلى النفس عن طريق الإدراك الحسى

ويطلق عليها الروافيون اسم الافكار أو التصورات المتعارفة — هذا النوع من الافكار أو التصورات المتعارفة يمتاز عن الظن بأنه يتمثل في اعتقادات لا يمكن أن يوجه إليها أى اعتراض .

ويرى الروافيون أن هذه التصورات المتعارفة التى يستنبطها البعض بالافكار الفطرية ، كفكرة الخير وفكرتنا عن الآلهة ليست فطرية أو غريزية بالمعنى الذى يفهمها به العقليون ولا يمكنها استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسى المباشر ، فككرة الخير مثلاً تأتى من مقارنة الأشياء الخيرة فيما بينها ، وإدراك العلاقة التى تجعل شيئاً خيراً ينطبق على شئ خير آخر من حيث صفاتها الذاتية .

وكذلك فكرتنا عن الآلهة فإنها تتكون لدينا من إدراكنا لجمال الأشياء وحسن تنسيقها . وهكذا تتكون لدينا طائفة من التصورات الأولية العامة تبدأ في الظهور في النفس في سن الرابعة عشر ، ثم تليها تصورات من نوع آخر إذا تجمعت كوني ما لسميه بالذاكرة ، وهن الذكريات المتعددة يتكون ما لسميه بالخبرات أو التجربة .

على أن ثمة مشكلة تعترضنا حين الكلام على صلة هذه التصورات بالموضوعات الخارجية ، ذلك أننا يجب أن نبحث أولاً عما إذا كانت إدراكاتنا الحسية متفقة مع موضوعاتها الخارجية أى يجب أن نتأكد من أن ثمة علاقة بين الإدراك وموضوع الإدراك أى الشئ الخارجى ، وهنا يجعل الروافيون أساس القول بصحة هذه العلاقة ما يسمونه بالتصديق ، ذلك أن طائفة من تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتضغط علينا لمكني تحملنا على التصديق بها والتسليم بأنها آثار صادقة للموضوعات الخارجية أى أنها صادرة عن أشياء حقيقية ، ومن هنا تقدم هذه التصورات بطابع يقينى مباشر فإذا صدقنا هذه التصورات فكأننا ندرك الموضوعات الصادرة عنها فى ذاتها ، وإذن فالروافيون يحملون معيار الصحة ذاتياً يقوم على التصديق النفسى وهذا هو كل ما يؤسس حقيقة الصلة بين الحس والمحسوس .

وعم يميزون بين الأثر الحسى المباشر، وهو الصورة الأولية، البسيطة التى تنطبع فى النفس نتيجة الإحساس المباشر كصورة الخاتم فى الشمع وبين التصور إذ أن التصور يمتاز على الصورة الحسية بأنه يتضمن التصديق بأن هذه الصورة الحسية هى أثر لموضوع خارجى حقيقى، وكذلك يتضمن هذا التصور ثبات هذه الفكرة أى استمرارنا فى التصديق بصحة الصورة الحسية، هذا التصور التصديقى هو معيار الحقيقة، والتصورات من هذا النوع هى معايير الصدق والكذب مادامت صادرة عن الإدراك الحسى الذى هو أساس المعرفة .

وإذن فالإحساس والتصورات أساسان حقيقيان للمعرفة إذا لم نسلم بهما لا يمكن أن يقوم السلوك الأخلاقى على أساس معقول . بل إن الإحساس هو المصدر الأول لكل أفكارنا ومعارفنا .

ج - مراتب اليقين : ويمكن أن نلخص مناقشتنا عن درجات اليقين أو المعرفة فيما يلى :

أولاً : نجد أن أولى درجات المعرفة هو الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية، وثانياً : تعرض هذه الصورة على النفس وقد تقبلها أو ترفضها كقولنا هذا أبيض أو هذا أسود، وهذه هى مرحلة التصديق، فإذا قبلت النفس هذه الصورة وكانت على صواب فى هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق - وهو الدرجة الثالثة فى المعرفة - أما إذا قبلتها النفس عن غير حق فإنه يكون لديها ظن خاطئ، ثالثاً : وإذن فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة - بعد التصديق كبدأ ذاتى للصدق والكذب - هذه الدرجة الثالثة هى الفهم أو الإدراك الحسى كموضوع خارجى حقيقى فى مقابل الصدق .

وتحس النفس فى هذا الفعل أنه فعلها المنتمين عن الصورة الحسية وفى هذه الحالة تدرك النفس أن الصورة الحسية تكون فى حالة الصدق مطابقة للمحسوس الخارجى،

وتسمى الصورة إذن في هذه الحالة بالآثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدي إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى . ولفظ مفهوم هذا يشير إلى وظيفة الآثر لا إلى طبيعته فالآثر المفهوم هو الآثر الحسى المطابق للموضوع الخارجى ولهذا الآثر وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الرواقين لم يميزوا في وضوح بين الآثر المفهوم والآثر غير المفهوم .

وإذن فالآثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفومة أى الإدراكات الحسية ، ويقوم العلم على أساس وطيد لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفومة ترابطا فعلياً ، أما الفن فهو وسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة في الحياة .

وإذن فلدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الآثر واجتماع الآثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفومة ، ثم لدينا أخيراً العلم وهو موضوع دراسة الحكم .

هذه فكرة أولية عن مبحث التصورات عند الرواقين من الناحية العامة .

١ - المقولات :

وفي مبحث التصورات يتناول الرواقون مبحث المقولات فيخالفون أرسطو الذى جعل المقولات عشرة ويقولون أنها أربعة : وفى قتها مقولة الوجود ، كما يرى زينون . أما كريسبوس فإنه يضع هذه المقولة العليا تحت اسم شئ ما ، ويقسم هذه المقولة إلى قسمين : الوجود وغير الوجود ، ويفسر من الوجود

الانقسام الاربعة التالية وهى : ١ - الموضوع أو المقوم المقابل للجوهر الارسطى ولكنه جوهر مادى خالص على عكس الجوهر الارسطى .

٢ - الصفة وإما أن تكون صفة أولية أو ثانوية، وهى فى مقابل مقولة الكيف عند أرسطو . ٣ - الحالة العرضية وتقابل مقولة الجهة عند أرسطو ،

٤ - الحالة العرضية الذاتية وتقابل مقولة الإضافة عند أرسطو .

هذه المقولات هى كالتصورات أقوال ناقصة . أما الأقوال الكاملة فهى القضايا والاقيسة والاحكام التى تدخل كلها تحت مبحث المدلولات من الجدل والاحكام .

هـ - الاحكام أو القضايا : وقد قسم الروافيون الاحكام - التى يقولون عنها إنها وحدها التى تؤسم بالصدق أو الكذب - إلى قسمين : بسيطة ومركبة .

أما الاحكام البسيطة فهى كالقضايا الخلية ، ولم يلقوا إليها بالاً؛ أما القضايا المركبة فهى على خمسة أنواع - ١ الشرطية - ٢ الخلية المتصلة - ٣ الخلية المنفصلة - ٤ - والقضية العلية مثل لأن النهار قد ظهر فقد انتشر الضياء .

هـ - أما خامس أنواع القضايا فهى الاحكام التى تشير إلى الأقل أو الأكثر .

وهناك أشكال مركبة تقوم على الأشكال الأولى لاساسية، وقد اهتم الروافيون بصفة خاصة بالقضية الشرطية ، فهى تعد فى نظرهم من أهم أنواع القضايا على الإطلاق .

ويلاحظ أن الروافيين يفترضون دائماً أن الموضوع فى أى قضية من هذه القضايا يكون دائماً جزئياً وذلك استناداً إلى موقفهم التجريبي العام ، أما المحمول فهو فعل Verb دائماً لأنه يدل على حدث ما للجزئى المشخص .

أما فيما يتعلق بالاقيسة فقد اهتموا بالقياس الشرطى والانفصال وقالوا إن

هذين الذين من القياس هما المقصودان بالاستدلال الحقيقى . وبذلك شرب
الرواقيون من صعوبات المنطق الأرسطى .

ثانيا : الطبيعة :

يمكن أن نصف موقف الرواقين الميتافيزيقى بأنه موقف أحادى وأنه واقعى
بل مادى وبذلك أنه يجعل العقل المطلق المادى أساس الوجود . وقد بنوا
نظريتهم فى الوجود على أساس غائى ، وحتى أحاديثهم تطورت إلى أن أصبحت
وحدة وجود .

ويخضع موقفهم فى تفسير العالم الطبيعى لهذه المبادئ التى أقاموا عليها مذهبهم
فهم يرون أن الجسيمات هى الحقائق وحدها ، ذلك لأن الوجود الحقيقى هو
ما يفعل وما يستمر فى الزمان ، والأجسام لها هاتان الصفتان ، ففى إذن الموجودات
الحقيقية . وعلى هذا فأن الجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة
روحى الصفات التى نقول نحن إنها غير حسية ، هذه الصفات مؤلفة من الجسيمات
ومن تيارات هوائية تنفذ خلالها وتمتصها التوتر والتماثل . ويصدق هذا
على الفيزس وعلى الفضاائل والعواطف والحكمة والحركة . . الخ .

فحالات النفس هى أجسام أيضا وكائنات حية ، وكذلك فالحلام والمكان
والزمان والفكر هى الأخرى أجسام أيضا . واسكى يقصر الرواقيون نظريتهم فى
كيف تتنشر النفس فى البدن والصفات فى الأجسام ، قالوا بإمكان تداخل الأجسام
فأى جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أى جسم آخر ويعمل فى جميع أجزائه
بدون أن يصبح الجسمان جوهر واحد .

وعلى الرغم من قولهم بالمادة إلا أنهم ميزوا بين المادة والقوى التى تعمل
فيها ، فالمادة وحدها تكون بدون صفات ، أما الصفات والأشياء المشتقة من القوة
المعقولة المسماة بالوجودس فهى التى تنفذ خلال المادة .

ويمتلئ المكان بنوعين من الحركة حركة تكاثف تتجه إلى الداخل وحركة
تخلخل تتجه إلى خارج .

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصلية واحدة تكشف عن وحددة العالم
وارتباط أجزائه وتوافقها . وهذه القوة الأصلية جسمية أيضا وهي نفس حار
أو هي النار لأن حرارتها تحيي وتحرك الأشياء .

وبما نشاهده في العالم من كمال ونظام وترتيب ، وفي الإنسان من دقة
التكوين ، نصل إلى إثبات علة غائية للوجود ، وهي أكمل عقل ويسمونه الله .
وهو يتألف من أكمل جوهر ، ولما كان كل شيء في الوجود يرجع في صفاته
وفي حركته وفي حياته إلى هذا الجوهر ، لذلك فيجب أن تكون علاقته بالعالم
كملاقة النفس بالجسم ، والله ينفذ خلال جميع الأشياء كالنفس أو كالنار الصناعية
التي تحيي الأشياء ، ويشتمل هذا النفس الحار على الصور البذرية لجميع الموجودات
فهو العقل والنفس والالوهية والعناية والطبيعة والقانون المكلب الخ . فكل هذه
تعبر عن الله من جوانب مختلفة .

وكما أن النفس تنتشر في جميع أجزاء الجسم ، ومع ذلك يكون لها مركز معين
تشرف منه على سائر أنحاء الجسم كالقلب مثلا . كذلك فالله على الرغم من أنه
موجود في كل جزء من العالم إلا أنه يحتل مكانا يسيطر منه على الوجود بأكمله .
وفي رأى أن هذا المركز هو الشمس ، وعلى رأى آخر هو عند الدائرة الأخيرة
الخارجية للعالم ، ومن مركزه هذا يبدأ انتشاره في سائر أنحاء الوجود .

ولكن التمييز بين الله والوجود ، تمييز نسبي ، فهو تمييز بين ماهو الهى بطريقة
مباشرة وما هو الهى بطريقة غير مباشرة . وكلا الاثنين ذو طبيعة واحدة إلهية .

فهو موجود واحد يتخذ جزء منه صورة الوجود ، بينما يحتفظ الجزء الآخر
بصورته الأصلية ، ويظهر بهذه الصورة كأنه العلة المحركة أو الالوهية .

كيف تم الخلق ؟

لكي يخلق الله العالم حول جزءا من البخار الناري الذي تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كقوة تكوينية مصورة ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حالته المائية ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا ، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود . وتميز نفس العالم عن جسمه ، فالنفس هي الألوهية بالمعنى الذي نفهمه ولكن هذا التمازج بين نفس العالم وجسمه سيتلاشى خلال الزمن .

وعندما ينقضى هذا الدور الذي يمر به العالم سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار الناري ، وتعود هذه الكتلة فتضاف إلى ذات زوس Zeus لكي يعود فيصدرها في دور جديد بادئا الخلق في صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق ، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدمير .

وتخضع حركة العالم في كل الأدوار لقانون واحد ، وتحدث في كل دور الأحداث والأشخاص كما حدثت في الأدوار السابقة بتفاصيلها . فهناك ضرورة مطلقة وارتباط ضروري بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث، وهذا مضنون مايسمونه ، بالقدر ، وبالعناية الإلهية . والارتباط الوثيق بين الأشياء هو الذي يجعل في العالم وحدة ونظاما وأساسا للنعقولية التي يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه . وتخضع الإرادة الإنسانية لهذه الحتمية المطلقة ، فالفرد حر في أفعاله لأن رغباته هي التي تحدد فعله وهو حر في أن يفعل ما رسمه له القدر ولكنه سيفعل حتما ما رسمه له القدر رغم كل الظروف .

الشيء الوحيد الذي فشلت الروايات في تفسيره هو وجود الشر في العالم وكيف ينسجم هذا مع فكرة الحتمية والقدر والمعقولية ، هم يفسرون هذا بقولهم إن النقص في الأفراد يذوب ويتلاشى في كمال الكمال .

قبل الرواقيون نظرية العناصر الأربعة ، ولم يجدوا حاجة ماسة للقول بالنار
الاثيرية كمعصر خامس ، بل قالوا إن هناك نارا لطيفة تتحرك حركة دائرية ونارا
أرضية تتحرك في خط مستقيم ، وذهبوا أيضاً إلى أن العناصر الأولية تتحول -
بعضها إلى البعض الآخر باستمرار ، وأن الأشياء جميعاً في تغير مستمر ، وأن تماسك
العالم يعتمد على هذا التغير المستمر ، ولم يقصدوا بهذا نفي وجود أشياء ثابتة على
الإطلاق مثل هرقليطس .

وتنقسم الطبيعة إلى أربعة أجزاء ويرجع تكوين هذه الأجزاء إلى أن النفس
الخالق في الجماد يتحدد فعله في تماسك أجزاء الجماد . وفي النبات يكون فعله في
التكوين الصوري وفي الحيوان يكون فعله في النفس المشتهية وفي الإنسان يتم فعله
في النفس العاقلة . ويوجد شعور بالذات لدى كل كائن حتى يعبر عنه بالعلاقة
الوثيقة بين نفسه وجسمه ، ومن هنا ينمو حب الذات وحب البقاء وهما لا غنى
عنها لحياة الكائنات وبقائها .

والنفس الإنسانية ولو أنها من نوع الجسم أى أنها من مادة أصلية واحدة ، إلا
أنها أى النفس صادرة عن النار الإلهية وهي أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء
وهي تسرى في الدم ومركزها القلب . وقد نزل هذا الجزء الإلهي إلى الأجسام ثم
أنتقل من الآباء إلى الأبناء وهكذا . والنفس تصدر عنها فروع سبعة وهي الحواس
الخمسة ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد وكل واحدة منها لها عضوها
وتبقى الشخصية في المركز المسيطر إما في القلب ، ويخضع لها كل أنواع النشاط
الإنساني ويتصل بها وإما فيما تصدره الإرادة من أحكام وبعدها موت تتلاشى النفس .
وتنتهي النفس بانتهاء اندور العام لتندمج في الكتلة المتهبة أى في الألوهية ثم

يعود الكائن وهكذا فلا وجود للخلود الفردى عند الرواقية إلا بمعنى واحد هو عودة الأفراد أنفسهم فى أدوار مقبلة .

ثالثا : الأخلاق :

تقوم الأخلاق الرواقية على مبدأ أساسى هو العيش وفق الطبيعة أى حسب ما تقتضيه الطبيعة .

وقد تبين لنا من دراستنا للطبيعة عند الرواقين أن الأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين ، وأن يسير بمقتضاها ، ولكن إتباعه لهذه القوانين ليس عملاً آلياً يفرض عليه قسراً كحركة الآلة إلا أنه يشعر بساوكة وبأفعاله . وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعورى حى .

ولا يختلف أتباع الرواقية اختلافات جوهرية بصدد المبدأ العام وهو الحياة وفق الطبيعة ، ذلك المبدأ الذى وضعه إتباع زينون بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها . ولذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام بمعنى أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العلية الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أى وفق القانون العام .

وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أهمها وأكثرها عموماً هى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وما هو مضاد لها ، وعلى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أما

ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا ، ومعنى أن ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يودى إلى سعادتنا ، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على حفظ بقاءه وسعادته . وبالنسبة للوجودات العاقلة فإن ما هو معقول بالنسبة لها هو الذى له قيمة فقط ، ذلك أنها تدرك أنها جزء من الطبيعة السكية وأن إرادة هذه الطبيعة هى أن يبقى الإنسان ، فخير الإنسان وفضيلته هو في مطابقته للإرادة السكية ، والخير عند الإنسان هو الفضيلة لأن في الفضيلة سعادته ، تلك الفضيلة الغير المشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه .

أما الحياة والشرف والثروة فهي ليست خيراً في ذاتها ، وكذلك الموت والمرض والفقر والإهانة ليست شروراً في ذاتها ، وكذلك اللذة فانها ليست خيراً في ذاتها بل هي نتيجة لأفعالنا إذا كانت هذه الأفعال موافقة للطبيعة .

وتتركز سعادة الرجل الفاضل في حريته وتحرره من الانفعال والضيق وفي هدوئه وإستقلاله الداخلى . ولما كانت الفضيلة هي خير الإنسان فإن المجهود الذى يبذله لتحقيقها هو القانون العام لطبيعته الإنسانية ، ويبقى الواجب الأخلاقى إذن خاضعاً لإرادة الطبيعة السكية وهذا ما سيوضحه كانت فيما بعد .

ولكن الطبيعة الإنسانية تشتمل على نزوات غير معقولة أيضاً وهي نزوات جامحة يلخصها زينون في أربعة هي : اللذة المطلوبة لذاتها ثم الشهوة والقلق والخوف . ولذلك كانت الفضيلة عند الرواقيين في صراع دائم مع هذه النزوات المعارضة للعقل وللطبيعة .

ولكننا يجب ألا نتساهل معها إذا أصبحت عادات فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلاً جزئياً فحسب ، بل يجب التشدد في اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حراً من هذه النزوات المعارضة للقانون الكلى العام .

أما الفضيلة فهي مضادة هذه النزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولة النفس، وأول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله وما يجب ألا نفعله ، فالفضيلة إذن علم والذيلة جهل . وفي ذلك ترديد لمذهب سقراط في تعريف الفضيلة . أما هذه النزوات المعارضة فإنها ترجع إلى أحكام قيمة خاطئة . ولكن الرواقين يتميزون عن سقراط في أنهم يفهمون المعرفة الاخلاقية التي هي أساس الفضيلة على أنها تشمل العقل والارادة معا ، فالعلم هنا ليس نظريا فحسب بل هو علم يتعلق بارادة متجهة الى الخير ومتحررة من النزوات ، ويؤكد كلينتس أن الفضيلة تقوم على العقل والارادة معا بالتساوى .

ويرجع زينون الفضائل الى التأمل فهو مصدر كل فضيلة . أما أرسطو فإنه يرجعها الى صحة النفس . وقد تعارف الرواقون بعد كريسيبوس على اعتبار أن الحكمة هي أصل الفضائل وهي العلم بالاشياء الإنسانية والإلهية ، ومن الحكمة تنفرع اربع فضائل رئيسية هي التأمل ثم الشجاعة وهي احتمال ما يجب احتماله بحكمة ثم ضبط النفس أو العفة وهي استعمال الحكمة في اختيار الاشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات المعارضة ثم العدالة أي استعمال الحكمة في توزيع الحقوق .

هذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تتمايز فيما بينها ولا تتفاضل وهي تعبير عن شيء واحد من جوانب متعددة هو الخلق الفاضل أي خلق الحكيم ولذلك فإنها مرتبطة فيما بينها كل الارتباط . وعلى هذا فالفضائل كلها متساوية القيمة كما ان الرذائل كلها متساوية في شرها . والخلق الفاضل هو الذي يجعل نادية الواجب سلوكا فاضلا .

والرواقون لا يجعلون وسطا بين الفضيلة والذيلة ، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل إما ان يكون موجودا بكامله أو غير موجود ، ولا وسط بينهما ،

ذلك ان الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلافات في الدرجة داخلها، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئيا. وعلى ذلك فإنه إما أن تكون فاضلا أو تكون شريرا، حكما أو غير حكيم .

والانتقال من حالة الى حالة أخرى آنى وسريع . أما الشخص الذى يتدرج في الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هي حالة مستمرة ، والحكيم هو مثال السكال والحكمة هي الاساس الوحيد للسعادة اما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة .

والحكيم هو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والفنى والسعادة ، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة ، فعليه صواب في كل ناحية ، وهو المملك الحق والسياسى الحق والشاعر والنبي والربان القدير .

وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة، وفضيلته لا يمكن أن يفقدها، وسعادته دائمة أبدية كسعادة زيوس Zeus كبير الآلهة اما الجاهل الغي فهو عبد تمس لا يقدر على فعل الخير، ويعتقد ان الناس في معظمهم من هذا الصنف الجاهل .

وقد لاحظ بعض الرواقين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير في حاجة الى التعديل ، ولذلك فأنهم في نظريتهم عن معنى الخير ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء :

١ - تلك التى تتفق مع الطبيعة، ومن ثمت فإن لها قيمة ويجب ان تطلب لذاتها وان تفضل على غيرها .

٢ - الأشياء المعارضة للطبيعة ومن ثمت فليست لها قيمة ويجب أن تجتنب.

٣ - وأشياء ليست لها قيمة (أو ما هو ضد القيمة) أى أشياء ليست خيرا أو شرا بالذات .

وهذا النوع من الاشياء الاخيرة اى الاشياء الوسط بين الخير والشر هي التي سمحت بتعديل هذا التمييز الفاصل بين الفضيلة والذيلة وجعلت من الممكن وجود وسط بينهما، ولذلك فان الرواقين المتأخرين بدأوا الكلام عن الواجبات الوسط في مقابل الواجبات التامة الكاملة ، ووجود هذه المرحلة الوسطى يسمح بالحكم على أوساط الناس الذين يجاهدون للوصول الى مرتبة الفضيلة والحكمة .

وقد انتهى المطاف بالرواقين الى أن جعلوا من مبدئهم الاساسى - القائل بعدم وجود وسط بين الحكيم والجاهل أو بين الخير والشر وبين والفضيلة والذيلة - مبدأ مثاليا له قيمة تنظيمية في المذهب فحسب ، أو هو كهدف نهائى للطبيعة الانسانية لا يمنع من وجود مراتب وسطى بين الطرفين المتعارضين .

الفصل الثالث

مدارس الشك

تختلف مواقف الشكك في العصر الهلينيستي من حيث أسبابها واتجاهاتها عنها عند أوائل الشكك في فترة ازدهار الفلسفة اليونانية . وتمثل مذاهب الشكك في العصر المتأخر في أربعة مواقف :

- ١ — مدرسة الشك الأولى عند بيرون وأتباعه ، وقد غلب عليها الاتجاه الخلفي مع عزوف ظاهر عن البحث في المنطق والعلم الطبيعي .
- ٢ — شكك الأكاديمية أصحاب مذهب الاحتمال ، وهؤلاء هم الذين انتبهوا بمذهب أفلاطون إلى الشك .
- ٣ — الشكك الجدليون : ويعد موقفهم الشكي استمراراً لموقف بيرون .
- ٤ — الشكك التجريبيون : وكان معظمهم من الأطباء ، وسموا بالتجريبيين لأنهم قالوا بإمكان تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون حاجة إلى الفعل أو الجوه إلى حقائق الأشياء وماهياتها ، فكأنهم كانوا يفسرون الخبرات التجريبية بخبرات تجريبية أخرى دون القيام بأى محاولة للتفسير العلمى أو الكشف عن العلل . وعلى هذا فقد ظلوا في نطاق الممارسة الفنية فحسب .

ولقد كان الشك في العصر القديم شكاً نافياً هادماً متكباً ، تمثل في شك السفسطائيين الذى كان يعوزه المنهج الواضح في البداية مع ما كان يحرص عليه أصحابه من تكالب على الحياة المرفهة وجمع المال وذيوع الصيت والتقرب إلى أصحاب السلطان .

وكذلك شك هرقليطس في العقل وشهادته بينما شك بارمنيدس في الحس وشهادته وتابعه في ذلك أفلاطون ، وقال الشكاك القدماء بنسبية المعرفة والأخلاق والعادات والتقاليد ، فامتنع قيام العلم ووضحت الأخلاق تفتقر إلى الأسس الواضحة المطلقة . وكان من أهم أسباب حركة الشك السفسطائية تجاهل الفلاسفة القدماء - قبل سقراط - منزلة الإنسان ولعرفته في مجال الفلسفة النظرية واقتصرهم على تفسير الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أصول ومبادئ طبيعية بحتة ، فجاءت ثورة السفسطائيين كحركة نقدية للعلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية التي أهملت مباحث المعرفة . هذا بالإضافة إلى ما كان يتطلبه عصر الإنارة وازدهار الحضارة في بلد يحكمها نظام ديمقراطي مثل أثينا ، حيث كانت الخطابة والبيان من أهم أساليب التأثير على الشعب سواء بالحق أو بالباطل .

هذا كله - وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه (١) - كان وراء موجة الشك الأولى في الفكر اليوناني .

أما حركة الشك المتأخرة فقد جاءت كنتيجة تاريخية لغزوات الإسكندر ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحدهم من بين شعوب الأرض أصحاب النظم والعادات والأخلاق التي بلغت حد السمو والكمال ، وأنه لاقدرة لغيرهم من المتبربرين على أن يصلوا إلى مستوى الحضارة اليونانية الزاهرة ، فلما فتح الإسكندر بلاداً أخرى ، واطلعوا على حضارة شعوبها أدركوا أن الحضارة اليونانية ليست فريدة عصرها وأن عليهم أن يتفهموا حضارات الشعوب الأخرى بما فيها من علم وفن ودين . ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخلاق والعادات والتقاليد ، أي شعورهم بأن لكل شعب أخلاقه وعاداته التي تصلح له في ظروفه

(١) - م . س تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - السفسطائيون .

المكانية والزمانية الخاصة . ومن ثم فلم يكن هناك أى مسبر في نظر الشكاك المتأخرين لإقامة أديان أو أخلاق مطلقة مثلاً ، تصالح للجنس البشرى كله بقطع النظر عن اختلاف الزمان والمكان والبيئة على وجه العموم .

ومن ناحية أخرى فإن التملك والإنحلال السياسى والأخلاقى الذى عانته الدولة اليونانية بعد وفاة الإسكندر دفع باليونانيين إلى صراع مخيف على السلطة وتكالب على الثراء السريع والملاذات الحسية الصاخبة وإهدار القيم الأخلاقية والمعنوية الأمر الذى أحس معه نفر من العقلاء باستحالة التعامل مع هذا المجتمع المريض ، فآثروا الخلود إلى العزلة طلباً للراحة والطمأنينة وتحقيقاً للسعادة التى تلتذدها النفس .

ومن هنا جاءت هذه الحركة الشكية المتأخرة التى كانت تهدف إلى التطهر وتحقيق السلام والطمأنينة للإنسان . والواقع أن هذا الإنجاء العام إلى التطهر وتحقيق طمأنينة النفس وسكينتها كان مطلباً أساسياً لكل من الفيثاغوريين والافلاطونيين . ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الشكاك المتأخرين والايبيقوريين وصغار السقراطيين يرجع إلى أنه بينما كان الفيثاغوريون والافلاطونيون يتجاوزون العالم الحسى الواقعى إلى وجود روحى أسمى بعد إنجاز عملية التطهر ويربطون هذه الرحلة الروحية الصوفية بموقف نظرى فلسفى واضح المعالم ، نجد الفريق الآخر وعلى رأسهم الشكاك ينكرون وجود مثل هذا العالم الآخر الذى يلى العالم المادى بل إنهم لم يكن لديهم موقف نظرى واضح المعالم عن حقيقة العالم الحسى الواقعى .

فقد كان الشكاك في هذه الفترة المتأخرة - إذن - أفراداً دب في نفوسهم اليأس من صلاح الأمور في الحياة العامة التى شاعت الفوضى في كل نواحيها وتخوفوا على أنفسهم من الفساد الأخلاقى وبليلة الأفكار وسطحياتها وغموضها وحدة الخلافات بين المدارس رغم أنها كلها كانت سواء في إدعائها العلم بما يستحيل العلم به -

وفقدوا إيمانهم بالمثل العليا ، فآثروا الهروب بأنفسهم في هذا الجو المتأزم .
فالشك إذن كان شفاء لنفوسهم من القلق وتحمل هموم المستقبل وهو موضع شك
لأنه لا يزال في عالم الغيب فلا أحد يعلم عنه شيئا بل لا يستطيع أحد أن يعلم شيئا
على الإطلاق فليستمتع الفرد بحاضره فحسب . وكذلك شكوا في كل ما هو
نظري فعملقوا الحكم على الأشياء في ذاتها ، بينما قبلوا الظواهر الواقعية كما هي دون
أية محاولة للنظر فيما وراءها من أسباب . وعن الرغم من شكهم في الدين
والاخلاق إلا أنهم آثروا السلامة وتجنبوا إثارة العامة عليهم بالمهاشة معهم في
ممارسة الطقوس الدينية الشعبية .

وأخيراً فإنهم - مع عزوفهم الظاهر عن التبحر في العلم أو في الفلسفة النظرية -
نجد أنهم قد أفادوا من تقدم الفكر اليوناني طوال هذه المرحلة الطويلة منذ نشأته
إلى عصرهم فحذقوا فن الجدل وبرعوا في ترتيب الحجج ووضع البراهين الرد
على معارضتهم .

١ - مدوسة بيرون^(١) (٣٧٠ - ٢٧٥ ق م)

ولد بيرون في بلدة إيليس حوالي عام ٣٧٠ ق م ، وكان معاصراً لأرسطو
وصديقاً للإسكندر الأكبر ومرافقاً له في حملته على الشرق ، وقد شاهد بنفسه
كيف يتحمل فقراء الهنود الآلام دون مبالاة . وعرف تعاليم الميناريين ومذهب
ديمقريطس عن كثب . وقيل عنه إنه لم يدون آراءه في كتب .

وقد كان بيرون أول من استأنف سيرة الشك التي آثارها ديمقريطس
وبروثاغوراس من قبله ، وكان يشد تحقيق طمأنينة النفس وسكينتها مثله في ذلك مثل
معاصريه الأقل منه سناً زينون الرواقى وأبيقور ، وقد شك في إمكان الوصول

إلى هذه الحالة عن طريق الفلسفة النظرية . إذ هو يرى أن التأمل وهو أسلوب الميتافيزيقيا إنما يدفع بنا إلى متاهات الخلافات النظرية، وما يصاحبها من غموض وبلبلة فكرية وانعدام اليقين ، فالفلسفة عقيمة لأنها تثير المشاكل وتخلقها بدون توقف دون أن تحسمها . إذ في إستطاعة الفيلسوف أن يبرهن على صحة الفكرة وعلى صحة نقيضها في نفس الوقت ، وإذن فلا يمكن أن نصل إلى هدوء النفس وسكينتها، أى إلى ما يحقق لنا السعادة باتباعنا أسلوب الفلسفة النظرية وبما تدعيه لنفسها من قدرة على إدراك ماهيات الأشياء أى الأشياء في ذاتها ، بينما نحن لا ندرك سوى الظواهر إذ هي وحدها البيئة بذاتها، وعلى هذا فإن الناس يخطئون إذ يربطون سعادتهم وشقاؤهم بالأشياء في ذاتها على اعتبار أنها باقية، فإذا تيسر لهم الاقتناع بأنها زائلة بطل تصديقهم بها وكفوا عن الميل إليها أو الخوف منها، وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق طمأنينتهم وسعادتهم تحت كل الظروف.

فلا وجود إذن لخير بالذات أو شر بالذات، إذ أن الخير والشر كليهما إلى زوال وإنما هو عرف واصطلاح درج عليه الناس، ويجب خلاصهم منه للوصول إلى راحة النفس وسكينتها .

والحكيم الذى مارس الحكمة العملية وأدرك حقا عجز النظر العقلى الخالص عن تحقيق سعادة الفرد يتجنب إصدار أحكام قاطعة سواء بالإيجاب أو بالسلب ، فلا يقبل موقف الدجماطيين الذين يثبتون صحة المعرفة وهو يرفض أيضا موقف السفسطائيين الذين ينكرون صحتها ، فكل قضية في نظره تحتل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة ، وعلى هذا فيتمين على الفيلسوف تعليق الحكم وتحاشي الانفعال الذى يتسولد عن المناقشات الحادة ، بل والامتناع عن الجدل تماما .

والحكيم أيضا هو الذى يتكشف له الواقع في مجال الأخلاق عن انتفاء

وجود أى أساس عقلى يبرر اتباع سلوك معين دون سلوك آخر ، وهذا يعنى من الوجهة العملية أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد والأخلاق فى أى بلد أقام فيه ، وهنا تتضح معالم الشك الخلقى عند بيرون ، إذ أنه موجه أصلاً إلى قيمة الأشياء بالنسبة للحلوك الأخلاقى المؤدى إلى السعادة وليس إلى قيمة المعرفة فى ذاتها ، أى أن نقسده لمعرفةنا للأشياء كان مرتبطاً بتحقيق غاية عملية واضحة وهى الوصول إلى هدوء النفس وطمانيتها .

تيمون (١) (توفى ٢٣٥ ق م٠)

فإذ انتقلنا إلى تلامذة مدرسة بيرون نجد صديقه الأقرب تيمون الطيب وأول المعجبين به .

ولقد ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مسدى ما تنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات، منذ نشأة الفلاسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون من أمثال أركيسلاوس . وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل ، استطعنا عن طريقها التعرف على مذهب تيمون ويمكن إيجازه فى ثلاث نقاط :

١ — الاستدلال المنطقى إما أن يكون قياساً أو استقراء ، وفى الحالة الأولى لا بد للقياس من الاستناد إلى مبادئ أولية هى قوانين الفكر الأساسية ويرى تيمون أنه يستحيل البرهنة على صحة هذه المبادئ . ومن ثم فإننا سندور على أنفسنا فى حلقة مفرغة فلسفى نبرهن على صحة المبادئ لا بد من استخدام القياس ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادئ .

أما فى حالة الإستقراء فإننا نصل إلى وضع النتيجة بعد استقراء بعض

الجزئيات وليس كلها - فما الذى يبرر مشروعية التعميم الذى نبحده فى النتيجة وقد استند الى بعض الجزئيات وأهمل بعضها الآخر ؟ وإذن فمنهج الاستقراء باطل ولن يؤدى بنا إلى معرفة يقينية .

٣ - يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر ، وهى صحيحة دائماً ؛ فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ولكننا نرفض التسليم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع النظر عن مذاقنا له .

٣ - لى نصل إلى السعادة يجب علينا التخلص من التأملات العقيمة وأن نتبع قانون الطبيعة بدون تحفظ .

لا شك إذن فى أن بيرون وأتباعه - رغم تمسكهم بوجهتهم العملية إلا أنهم قد طرحوا مشكلة اليقين على بساط البحث بطريقة مثيرة للانتباه ، وهم على أى حال يقفون فى صف مدرسة أفلاطون وفى مواجهة الرواقية .

وإذا كان ظهور المشكلة النقدية قد صاحب بزوغ عصر العقل عند اليونان فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن عودتها إلى الظهور غداة وفاة أرسطو قد آذن بمرحلة الهرم والمغيب للفكر اليونانى الفلسفى الخالص .

٢ - شكاك الأكاديمية .

إنحدرت مدرسة أفلاطون إلى الشك ، وقد كان الشك بالفعل نقطة بداية كل من سقراط وأفلاطون على ما تبين لنا فى مواضع سابقة .

وقد تميز اثنان من زعماء المدرسة فى هذه المرحلة الشكية وهما أركسيلاوس وكارنيادس .

أ - اركسيلاوس^(١) ٣١٥ - ٢٤١ ق م

وكان خليفة لسكرايتس على زعامة المدرسة، وقد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون في مناقشاته الجدلية الشكية، وقيل عنه إنه كان خطيباً مفرهاً ذا تأثير كبير على سامعيه، ولذلك تسكاثرت حوله التلاميذ والمعجبون، ولا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئاً، وكل ما نعرفه عنه أنه قال بإنكار المعرفة وتشكك في حقيقة العالم الواقعي بتأثير مثالية أفلاطون، ويقال إنه رد على سقراط القائل «أنا لا أعرف إلا شيئاً واحداً وهو أنني لا أعرف شيئاً» فقال: «أنا لا أعرف ذلك بعلم يقيني، أي أنه يرفض ديمقراطية الإنكار السقراطي، وقد كان موقف الأكاديمية من آراء المدرسة الميغارية حول المعرفة هو الذي مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية لقبول الشك البيروني».

وقد أشار شيشرون في كتاباته إلى أن اركسيلاوس أنكر إمكان معرفة أي شيء عن طريق الحس أو العقل، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد - إلى موقف زينون الرواقى الذى جعل ما أسماه «بالأفكار» أو بالتصورات الحقيقية، أساساً للمعرفة، مؤكداً أنه لا توجد أى أفكار تحمل علامة الحقيقة، وقد رد على زينون موضحاً أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية، وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء فى ذاتها فى الخارج، فهذا يعنى أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء فى الواقع هى سبب حدوثها، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أى شيء خارجى كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء، فالتصورات أو الأفكار سواء، يبقى أن الحكمة هى فى تعليق الحكم على الأشياء فى ذاتها، ولم يقبل اركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة.

Arcesilaus of Pitane in Aeolia (١)

ولكن اليقين الذى ينكره فى الميتافيزيقا نراه يقره فى الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال بمنتهى الامتنع الفكر والعمل على السواء ، فثبتت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق للحقيقة الأشياء، وهذا هو معنى الاحتمال؛ وإذن فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكي نفعل فعلا معقولا ومستقيما بل يكفى استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الاحتمال إذن مبدأ أعلى فى الحياة العملية .

ب — كارنيادس (١) ٢١٤ - ١٢٩ ق م

ظل كارنيادس أميناً على اتجاه أركسيلاوس وقد أصبح زعيماً لمدرسة أفلاطون حوالى عام ١٥٦ ق م إلى وفاته . وكان مثل أركسيلاوس فى اتباعه أسلوب الجدل فلم يترك لنا آثاراً مكتوبة . وهو لا يختلف فى أفكاره كثيراً عن سفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد . وقد استأنف هجوم أركسيلاوس على الرواقين ، ولا سيما فيما يتعلق بأفكارهم عن الألوهية ، وقد استطاع بمهارة بالغة أن يستخرج المتناقضات التى ينطوى عليها موقف الرواقين والمؤلفة على وجه العموم .

فهو يرى أن إله الرواقين هو نفس العالم ، ومادام نفساً فهو حاصل على الشعور والإحساس ، ولما كان الإحساس يتغير ما ، فإن إله الرواقين سيكون خاضعاً للتغير ، وما يتغير يمكن أن يتجه تغيره نحو الشر فيضعف ويفنى ، وإذن فإن إله الرواقين لا يكون أزلياً ، ومن ثم فإن الإله الحاصل على الإحساس لا يعد لها على أى صورة من الصور ، إذ أن هذا الإله المحسوس سيكون له جسم ، والجسم يقبل الحركة والتغير فى نطاق الزمان المحدث ، وعلى هذا فلن يكون الله ثابتاً وأزلياً . وكذلك فإنه إذا كان الله موجوداً ، فلما أن يكون متناً أو غير

متناه ، فإذا كان متناهياً فإنه سيصبح جزءاً من مجموع الأشياء أى جزءاً من كل فلا يكون إذن موجوداً كلياً كاملاً . وأما إذا كان الله لامتناهياً فإنه سيكون ثابتاً لا يتغير ، ساكناً لا يتحرك ، بلا جهة أو إحساس ، ومعنى هذا أنه سوف لا يكون موجوداً حياً أو حقيقياً . فالله إذن لا يمكن تصور وجوده متناهياً أو غير متناه . ويتساءل كارنيادس عن الفضيلة الإلهية ، فهل يكون الله - إذا كان موجوداً - حاصلًا عليها أم العكس هو الصحيح . وفي الحالة الأولى نجد أن قولنا بإله فاضل يعترف بالخير كقانون أسمى من إرادته إنما يجرنا إلى ضرورة التسليم بوجود إله آخر أسمى من الأول يكون حاصلًا على هذا القانون الأسمى . وهكذا يتعدد الآلهة إلى ما لا نهاية . أما في الحالة الثانية أى في حالة كونه إلهًا بدون فضيلة أفلا يكون - على هذا النحو - أقل مرتبة من الإنسان ؟

فأيا ما قبلنا وجوه الرأي بصدد فكرة الألوهية فالتنا سنجدها فكرة متناقضة . ويستخدم كارنيادس نفس الأسلوب الجدلي في مهاجمته لأفكارنا عن الحقوق والواجبات والمسئولية . ويقال إنه عندما أرسل في بعثة للفلاسفة إلى روما ، ألقى في اليوم الأول خطاباً امتدح فيه العدالة ثم عاد في اليوم الثاني فخطب في الناس مهاجماً إياها . وهذا يعنى أنه يشجب اليقين المطلق سواء في الميتافيزيقا أو في الأخلاق . وكانت هذه هي النتيجة المنطقية لشك أركسيلاوس في الميتافيزيقا . ويرى كارنيادس أنه مادام اليقين ممتنعاً ، في النظر أو في العمل على السواء ، من حيث أنه لا توجد أى علامة للحقيقة - مع انكار كل ما يصل إلينا عن طريق الحواس والعقل والعرف - فإن علينا أن نكتفى بما هو مرجح أو محتمل . وقد ميز كارنيادس بين ثلاث مراتب للاحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهد للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال في المسائل التي يكون لها دور هام في تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الاحتمال وجهة أخلاقية بحتة .

مراتب الاحتمال : (١) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو احتمال في ذاته ومنها ما هو احتمال بالتجربة .

(٢) والطائفة الثانية من الأفكار الاحتمالية هي التي يرجع مصدر الاحتمال فيها ، إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة .

(٣) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فإننا نتعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه وملاحظة عدم وجود تناقض بينها ، وسنرى أن كثيراً من هذه الأفكار لن يصل إلى مرتبة اليقين .

وقد استمرت الحركة الشككية في الأكاديمية بعد كاريادس حيث تزعم المدرسة فيلون اللاريسي وأنطيوخس الاسكواني إلى أن طبقت عليها موجة التلفيق حيث مزجت آراء أفلاطون بآراء أرسطو وزينون وأركسيلاوس ، ويعتبر شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م) تلميذ أنطيوخس ، الممثل الرئيسي لهذه النزعة في العصر الروماني حوالي القرن الأخير من العصر القديم قبل الميلاد .

ثالثاً : الشكك الجدليون : أناسيداوس وأجريبيا .

(١) أناسيداوس^(١)

ولد في كريت وعاش في الاسكندرية وعلم بها في مطلع القرن الأول قبل الميلاد ولم تصلنا مؤلفاته ، سوى بعض مقتطفات حفظها لنا سكستوس أمبريكوس من كتاب وضعه أناسيداوس عن ثمانية كتب عن مذهب بيرون ، .

ويعزى الفضل إليه في استخدام الجدول تدعيماً لمذهب بيرون بالحجج والبراهين الدامغة . وقد ميز بين الشكك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف

تعليق الحكم أى الامتناع عن الإيجاب أو السلب . ونجد في المقطعات القيمة التي نقلها سكستوس عن أناسيديموس الأسباب التي دفعت بمؤسس المدرسة « بيرون » إلى الشك في إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يحملها في عشرة أسباب :

١ - من حيث نظام المحسوسات : إن ما نلاحظه من تباين في نظام المحسوسات وما نتلقاه عنها تبعاً لذلك من إنطباعات مختلفة وقد تكون أحياناً متضادة مع أنها صادرة عن موضوع واحد ، وكذلك ما نعرفه من رؤية المصاب بالصفراء للأشياء وقد علامها اللون الأصفر - كل هذا إنما يقضى بنا إلى التسليم بأن الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حى بألوان مختلفة وفي أبعاد مختلفة .

٢ - من حيث اختلاف إدراكات الأفراد : إذا كان جميع أفراد النوع الإنسانى يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر والميول وهذا غير صحيح .

٣ - تباين إدراكات الحواس في الشخص الواحد : لا يوجد في الشخص الواحد اتفاق بين حواسه المختلفة . فالموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعنوين من أعضاء الحس . فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ولكنها تؤذى حاسة اللمس بخشونتها ، أو طائراً بهيج المنظر وصوته مؤذ للسمع . ومن ناحية أخرى فإن كل محسوس يظهر لنا مركباً من عناصر مختلفة ، فقد يكون ناعم الملمس وذو رائحة خاصة ، وطعم لذيذ ولون أصفر أو أحمر مثل التفاحة مثلاً . وأما ما إقتراضان بمكنان : إما أن تكون التفاحة بحيث لا تنطوى في ذاتها على هذه الصفات وإنما تخلفها عليها أعضاء الحس فتكون صادرة من طبيعة إحساسنا وليس من الموضوع نفسه ؛ وإما أن تكون هذه التفاحة أكثر تركيباً مما نظن ، فتكون منطوية على عناصر أخرى جوهرية لا نهاية لها ولا تعرف عنها شيئاً ، لأنه ليست لدينا أدوات الإدراك التي تمكننا من معرفتها .

٤ - إختلاف حالات الشخص المدرك : إن الظروف والحالات التي يوجد خلالها الشخص الحاس تؤدي إلى إختلاف انطباعاته الحسية إلى مالا نهاية . فالأشياء تبدو لنا في حال اليقظة غيرها في حال النوم ، وفي عهد الشباب غيرها في زمن الشيخوخة وفي أوقات الصحة غيرها في فترات المرض ، وفي حال النشاط غيرها في حال السكسل .

٥ - إختلاف مواقع الأشياء : لا شك أن الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض معرفتنا عنها وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بصدها . فإننا نرى السفينة البعيدة وكأنها راسية بدون حركة مع أنها تكون مبحرة . وكذلك فإننا لا نكاد نلاحظ الضوء المشتعل بالنهار ، ونرى القيل عن بعد صغيراً ، وكبيراً عن كشب النخ .

وعلى هذا فوقع الأشياء بالنسبة إلينا هو الذي يعين الظواهر ويحدد معرفتنا لها ، فلا نستطيع القول بأن هذا الشيء هو كذا إطلاقاً بل بالنسبة لموقع معين أى لبعده أو لقربه منا ، ومعنى هذا أنه لا يمكن إدراك الأشياء مستقلة عن علاقات الزمان والمكان . فالتجربة إذن لا تعطينا إلا النسبي .

٦ - الاحساسات ليست خالصة : لا يوجد إحساس خالص ، ذلك أن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس ، وقد تكون صادرة منا أو من العالم الخارجى ، فالصوت - مثلاً - يختلف رنينه في الهواء الكثيف عنه في الهواء المتخلخل ، وتصدر من البهارات رائحة قوية داخل الغرفة وفي الجو الحار وتقل هذه الرائحة إذا كانت البهارات في الماء أو في الهواء الطلق . ويجب أيضاً ملاحظة تأثير العين وأنسجتها ومزاجها على إحساسنا البصرى فقد أرى الشيء بلون معين ويراه جارى بلون آخر وكذلك فقد تؤثر عقولنا في معطيات الإحساس وتحولها

إلى أفكار ومعاني . وعلى العموم فكثيرا ما نضيف إلى الإحساس أمورا من عقولنا وأجسامنا ، ومن ثم لا يوجد إحساس خالص .

٧ - اختلاف الكيفيات تبعاً لاختلاف الكميات : إن قرن الماعز يكون في جلته ذا لون أسود أما إذا اقتطعت منه بعض القشور فإننا نراها تميل إلى البياض ، وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطننا وتقوى صحتنا ، أما إذا أسرفنا في شربه فإنه يضعفنا . وبعض السموم يقتل إذا كان منفصلا عن بعض المواد ويشفي من الأمراض إذا كان مختلطاً بهذه المواد .

٨ - استحالة معرفة الأشياء في ذاتها : نحن لا ندرك غير ظواهر وعلاقات ، إذ أنه يتعذر علينا إدراك الأشياء في ذاتها بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إليها أو إلى أشياء أخرى ، ومن ثم فنحن نجعل ما تكون عليه الأشياء في ذاتها .

٩ - ندرة الأشياء أو شيوعها هي علة الأحكام : إن صفات الأشياء لا تكون علة لأحكامنا ذلك أننا نقدر كل ما هو نادر ولا نكتثرت لما هو شائع ومألوف مع أنه قد تكون له قيمة أكبر مما هو نادر . فنحن لا نكتثرت كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة لنا لأننا قد تعودنا على رؤيتها باستمرار ، ولكن المذهب الذي يندر ظهوره يثير فينا مزيدا من الدهشة والانفعال .

١٠ - اختلاف العادات والقوانين والآراء : نرى اليهودى يكذب اليونانى ويرفض التسليم بدين الإله زيوس ، بينما يؤمن اليونانى بهذا الأخير ويرفض الإيمان بإله اليهود gehova والمصريون يحنطون الموتى بينما يحرقهم الرومان ، وتحبذ شريعة الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، والمصريون يقبلون زواج الأخ من أخته ، بينما ينكر اليونانيون عليهم كل هذا .

وبنحتم أنا سيداموس أدكه على بطلان المعرفة اليقينية بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود في ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا ، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر في ذاتهما - كل هذه تجريديات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماماً .

هذه هي حجج أنا سيداموس التي رتبها للدفاع عن مذهب بيرون الشكي ومذهبه هو أيضا وهي يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهي حجة النسبية : والحجج الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما السابعة والعاشر فهي خاصة بالموضوع المدرك وأخيراً نجد الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة وهي خاصة بالشخص وبالموضوع معاً .

نقد مبدأ العلية :

يتناول أنا سيداموس مبدأ العلية بالنقد ، وسيستخدم دفيد هيدم الخطوط الأساسية لهذا النقد في موقفه الشكي الحديث .

وكان لزاماً على أنا سيداموس أن يبرهن على عدم صحة مبدأ العلية وبطلان المعرفة ونفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل أى نقده العلم على وجه العموم ذلك لأن هذه المقدمات ضرورية لتبرير قوله بتعليق الحكم .

وهو يقرر أن علاقة العلية لا يمكن تصور وجودها بين الأجسام أو بين العقول أو بين الأجسام والعقول معاً . فشكل ما نعرفه هو أنه من الواحد تصدر الاثنين ومن الاثنين تصدر الثلاثة وهكذا ، وهذا أمر يختلف تماماً عن قولنا بأن (أ) هي علة (ب) .

فن حيث إنكاره لوجود ارتباط على بين الأجسام : يقرر أنه لا يمكن أن تكون العلة الفاعلة للجسم ، جسماً آخر . وهو يبرهن على استحالة أن يكون ما هو

لا مادي علة لما هو مادي . ذلك أن الموجود الالامادي لا يمكن أن يلامس المادة أو تسمه المادة أو يؤثر فيها أو يتأثر بها . وكذلك فإن ما هو مادي لا يمكن أن يكون علة لما هو لا مادي ، فالمعلول يجب أن يكون من نفس طبيعة العلة فلا يلد الحصان إنساناً أو الإنسان حصاناً . وعلى هذا فإنه لا توجد «علل» بالمعنى المقصود من هذه الكلمة .

وإذا استخدمنا مقولة الحركة والسكون فنصل إلى نفس النتيجة ، فلن تصدر الحركة عن السكون أو السكون عن الحركة أو السكون عن السكون أو الحركة عن الحركة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بتتابع العلة والمعلول : فالعلة إما أن تحدث في نفس الوقت مع معلولها أو تسبقه أو تتحدث بعده . وفي الحالة الأولى يمكن أن تكون العلة معلولاً والمعلول علة . وفي الحالة الثانية لن يوجد معلول أبداً مادامت العلة تقوم بالفعل ولن يكون ثمة علة فاعلة حاملة يصدر المعلول . وأما الحالة الأخيرة فإنها تنطوي على فرض باطل سقيم .

ومن حيث تأثير العلة في المعلول فقد يتم مباشرة أو عن طريق واسطة : وفي الحالة الأولى يتعين أن تستمر العلة في الفعل بصورة دائمة وفي جميع الأحوال وهذا ما تكذبه التجربة . وأما في الحالة الثانية فإن الواسطة يمكن أن تكون أيضاً علة تماماً مثل العلة المزعومة .

وأيضاً فإن هذه العلة إما أن تكون لها خاصية واحدة أو عدة خصائص : وفي الحالة الأولى يجب أن تكون فاعلة على الدوام تحت كل الظروف بطريقة واحدة ، وهذا ما لا يحدث . فالشمس تارة تحرق وتارة تدفئ دون أن تحرق وتارة أخرى تدفئ دون أن تحرق أو تدفئ . فهي تؤثر بطرق مختلفة على الأشياء : فتبيس الطين ، وتحيل لون الجلد إلى السمرة ، وتصبغ بعض الفواكه باللون

الأحر . وإذن فالشمس حاصلة على خصائص عدة وهذا هو الشق الثاني من تساؤلنا المبدئي ، ونحن لا يمكن لنا أن نتصور أن الشمس حاصلة بالفعل على عدة خصائص لأنها ستحرق وتذيب وتيبس كل شيء في نفس الوقت .

وأما القول بأن تأثير الشمس في الأشياء إنما يرجع إلى طبائع الأشياء التي تتعرض لأشعتها ، فيعد دليلاً على صحة الموقف الشكي ، لأن هذا يعني أن الأشياء ستكون عللاً فاعلة إلى جوار الشمس ، وبالتالي ستكون العلة الحقيقية هي تماس أشعة الشمس مع الموضوع المتجهة إليه . ولكننا لا ندرك حقيقة هذا التماس : فقد يكون مباشراً أو غير مباشر وفي الحالة الأولى لن يكون تمت تماس بل سيوجد اتحاد وتداخل ووحدة بين شيئين . وأما في الحالة الثانية فلن يكون تمت تماس حقيقى على الإطلاق .

وكذلك أيضاً فإن الفعل المؤثر والفعل المتأثر ، أى الفعل والانفعال أمور غامضة وغير مفهومة . إن الانفعال والألم هو نقص وحرمان من الوجود على وجه معين ، وطالما كان الإنسان سلبياً فلن يكون موجوداً ، مع أن الانفعال ظاهرة موجودة . ومن ثم فالانفعال وجود ولاوجود في نفس الوقت . وهذا تناقض واضح .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن فكرة التحول أو الصيرورة تنطوى هي الأخرى على تناقض صريح ؛ ذلك أنه من السخف أن نقول إن الطين يصير يساً وأن الشمع يصبح رخوا ، لأن هذا يعني أن كلا من الطين والشمع ينطوى في طبيعته على صفات متناقضة في نفس الوقت ، وهي اليبوسة واللينة بالنسبة للطين والشمع .

ومن ثم فإننا نثبت أن ما هو لا موجود موجود ، وأن ما هو موجود لا موجود وبذلك يفتفى كل تحول أو صيرورة .

ويرفضى بنا هذا إلى إنكار مبدأ العلية ذلك لأن استحالة الصيرورة إنما تعنى استحالة وجود علاقة عليّة من أى نوع .

ب - اجريبيا ^(١) .

عاش اجريبيا بعد أناسيداموس بقرن واحد تقريباً ولا نعرف الكثير عن كتبه أو آرائه إلا أنه كان يعتقد نفس آراء المدرسة الشكية المنحدرة من بيرون ، وعرف عنه أنه أوجز حجج أناسيداموس العشرة في ثلاث نقاط رئيسية . ولـاجريبيا يظهر إصراراً شديداً في تمسكه بمبدأ النسبية وذاتية أفكارنا بل وتناقضها . وهو يوجه حملة نقد شديدة ضد الفلاسفة ، إذ هم في نظره يثيرون الخلافات ويستخدم بينهم الممارك الجدلية دون أى بارة أمل في الوصول إلى رأى معين ، كما أنهم يستخدمون الفروض بكثرة ، ويقعون في دائرة مفرغة . فالروافيون مثلاً يبرهنون على وجود الله عن طريق إثبات كمال العالم ، ثم يثبتون كمال العالم بواسطة الوجود الإلهي .

وبالإضافة إلى هذا فهم يستخدمون الاستدلال القياسي الذي لا يمدنا بنتائج يقينية مادامت كل مقدمة كبرى في القياس تكون نتيجة لقياس آخر سابق على هذا القياس وهكذا إلى ما لا نهاية .

رابعاً : الشك التجريبي :

سكستوس امپيريكوس ^(٢) :

كان من أواخر الشكاك اليونان وأكثرهم جرأة ، وكان طبيباً ذائع الصيت ماهراً في صناعة الطب ، عاش في الاسكندرية حوالي عام ٣٠٠ ميلادية .

(١) Agrippa .

(٢) Sextus Empiricus .

فهو واحد من بين مجموعة من أطباء العصر لجأوا إلى تنظيم التجربة بالتجربة دون معاونته من العقل فسموا لذلك بالتجريبيين . والتجربة عندهم خبرات مستمدة من الحياة العملية ترقى بصاحبها إلى مستوى الحدق والمهارة العملية في موضوع ما ، وهذا هو الفن وليس العلم ، لأن العلم إنما يقوم على الاستدلال العقلي ومعرفة الماهيات والعلل ، وهذه أمور يستحيل على العقل التوصل إليها ، فالعلم ممتنع .

لقد هاجم سكستوس العلم لأنه بما تتميز به مبادئه من جلاء ووضوح صلح أن يكون الملجأ الأخير للدعاطيقية والليتافيزيقا ، وهذا الشاك التجريبي لا يكتفى بانكار اليقين في علوم النجوم والبيان والموسيقى والفلك فضلا عن الفلسفة وعلومها ، بل هو يصل إلى حد إنكار اليقين في الرياضيات كالهندسة والحساب مبنياً كيف أنها تقوم على التناقض ، ذلك أننا نجد في الهندسة مثلاً تناقضاً أساسياً : فالخط يعد امتداداً ومركباً من نقط غير ممتدة في نفس الوقت . فاليقين إذن ليس ميزة لأي علم من العلوم ، ففي الرياضة كما في علم الطبيعة والاخلاق والمنطق كل شيء غامض مبهم مثير للشك والتناقض سواء في النظريات أو في المناهج .

ويمضي سكستوس في حملته الشكية فيرى أنه حتى بيرون إمام الشكك قد وقع في حبال الدعاطيقية حينما جزم باستحالة اليقين في مجال الميتافيزيقا المشائية التي تدعى معرفة الأشياء في ذاتها ، إذ أن موقف بيرون هذا إنما يعد نوعاً من الدعاطيقية السلبية التي تتعارض مع انجاء المدرسة إلى تعليق الحكم والامتناع عن إبداء الرأي إيجاباً أو سلباً .

وقد ترك لنا سكستوس ثلاث مؤلفات : الأول يتضمن موجزاً للحجج بيرون الشكية والثاني يرد فيه على الرياضيين والشاك يفند فيه دعاوى الفلاسفة والمناطق على وجه العموم .

وقد انتقد المناطقة فبين كيف أن القياس مصادرة على المطلوب الأول وأن الاستقراء الناقص يشتمل على بعض الجزئيات مع أن نتيجته كلية أى شاملة لكل الجزئيات ؛ وكذلك فإن الاستقراء التام لا يمكن أن ينطوى على جميع الجزئيات إذ أنها ذات أعداد لا نهاية لها ومن ثم يمتنع البرهان سواء كان قياساً أو استقراءً .

وعلى هذا فأيا ما قلبنا الحجج والبراهين المؤيدة والمعارضة فى أى موضوع فإننا ننتهى إلى الشك وعدم اليقين ، ولهذا يتعين علينا الامتناع عن إصدار أى قرار وتعليق الحكم والياس من الحصول على أى معرفة ؛ وهذا الموقف السلبي التام لن يعوقنا — على أية حال — من أن نستمر فى ممارسة شئون حياتنا لتحقيق الهدوء والسعادة وهى مطلب أسامى لنا .

ويتم ذلك بأن نسترشد فى سلوكنا بالإحساس ودوافعنا الطبيعية وبالقانون والعادات بالإضافة إلى التجربة التى تكشف لنا عن المجرى المألوف للأمور ، وبذلك يتمكن الشاك من الاستغناء عن استخدام العقل وأساليب العلم . فهو يكتفى بتلبية نداء الطبيعة ، فإذا جاع تناول الطعام وإذا ظمى شرب ، وهكذا فى سائر حاجاته الطبيعية مثله فى ذلك مثل الناس كافة . ومادام مطالباً باحترام القوانين والعادات وإطاعتها فهو يستجيب لها كما تعود الناس أن يفعلوا ، دون محاولة للنظر أو التبرير . وأخيراً فإن توقعه لأحداث المستقبل إنما يقع عفواً كأثر من آثار الخبرة المكتسبة دون استناد إلى علم أو يقين عقلى فى توقعه بل إلى العادة ، كالذى يتداوى من المرض دون معرفة سببه ، والذى يتوقع نزول المطر من تكرار ملاحظته للظواهر الجوية ، دون معرفة بقوانينها .

وهكذا نرى كيف أن طائفة الشكاك على اختلاف مشاربهم قد يسوا من الوصول إلى أى معرفة يقينية ، فاستبعدوا العلوم جميعا ، وسلكوا في حياتهم سلوك العامة والبسطاء والسذج من الناس دون أية محاولة منهم للفهم أو للتعليل أو التفسير بل كانت غاية الحياة عندهم - مثلهم في ذلك مثل الرواقين والابيقوريين - تحقيق الهدوء التام والسعادة ، وهذه غاية عملية ، ولكنهم يختلفون عنهم في اتباعهم طريقا آخر يستند إلى موقف لا أدري ، قد يصل بالبعض منهم إلى أن يشك في حقيقة ذاته ، وحتى في صيغ الشك التي يدلى بها ، وهنا يتجه الشك إلى مذهب الاحتمال الأكاديمي الذي أشرنا إليه .

الفصل الرابع

العلم والفلسفة في العصر الروماني^(١)

١ - الحركة العلمية :

بينما كانت تيارات الشك المقيم قد مضت بالفلسفة إلى حالة من الشلل والجود والترقب عن التطور بل وعدم التسك بالقيم الفلسفية النظرية التي أرست دعائمها المدارس اليونانية الخالصة في مرحلتى النشأة والازدهار، نجد من ناحية أخرى أن العلم قد تحرر من الإرتباط بالفلسفة - منذ بدأت الحركة العلمية الحققة - عند اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد وفي مصر وفي الجزر اليونانية حيث ازدهرت الرياضيات وظهر العلم التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة واستمرت الحركة العلمية في طريقها دون معوق حتى العصر الروماني .

وبينما يعزى توقف الفلسفة إلى ما وجه من نقد إلى المعرفة وبصفة خاصة إلى الإحساس والعقل ، وكيف أنهما قاصران وعاجزان عن القيام بدورهما كأدوات للمعرفة الأمر الذى يستحيل معه الوصول إلى أى معرفة يقينية - نجد من ناحية أخرى أن الرياضيات قد سلمت - إلى حد ما - من تأثير هذا التيار الشكى الهادم ،

(١) مراجع عامة عن العلم والدين والفلسفة في العصر الهلنستى

P. Jouget, Trois Etudes sur l'Hellénisme (Le Caire 1944).

A. J. F. Festugière : Les dieux d'Épicure (Paris 1946).

Marrou, Hist. de l'Éducation de l'Antiquité (Paris 1950).

Sarton, History of Science (Harvard 1959).

Galen of Pergam (Kensas 1954).

P. Taton, Hist. Générale des Sciences (Paris 1956).

وأمكن تطبيق الرياضنة فى بحال الطبيعة فظهرت العلوم الدقيقة . فقولنا مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ أو أن زوايا المثلث $= 2$ ق لم تكن تدع بحالا لآى شك .

وفى صقلية - حيث تأصلت الثقافة الفيشاغورية - نجد كلا من هكتاس وارشميدس، يقولان بمذهب فلكى شبيه بما سيقول به كوبرنيق فيما بعد . وكذلك فإنه يرجع الفضل لأرشميدس فى كشفه لقانون الأجسام الطافية وتأسيسه لعم الميكانيكا العقلية بنظريته عن الروافع .

وفى هذا العصر نجد ارستارك الساموس - مواطن فيثاغورس - وقد حاول قياس المسافة بين الأرض والشمس ، وتكلم عن حركة الأرض حول الشمس التى عرض لها - بطريقة أخرى فيما بعد - سلوقس فى بابل ، وأتهمه الرواقيون بالإلحاد ، ورفضها بطليموس الفلكى - مقدم الفلكيين فى الإسكندرية - ولم تنجح هذه الفكرة إلا فى العصر الحديث حيث انتصر لها كوبرنيق وكبلر وجاليليو .

وفى الجهة المقابلة من البحر الأبيض أسس الإسكندر مدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد أصبحت هذه المدينة فى عهد البطالمة ، ملجأ للعلم ومركزاً للتجارة العالمية ، فقد أنشأوا فيها متحفاً علمياً جامعاً لم يكن له مثيل فى العالم القديم ، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس وتراهم الدولة وتجزل لهم العطاء . فقد خصصت فى هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات ، ومجموعات حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ومبنى خاص للتشريح ومرصد للفلكيين ،

وقد أفرد فيه أيضاً جناح للمكتبة الضخمة التى كانت تضم زهاء سبعمئة ألف كتاب فى القرون الأولى لظهور المسيحية ، وكانت مركز دراسات الآداب

والنحويين والفلاسفة والمؤرخين والعلماء على سائر طوائفهم . وفي هذه المكتبة وضع أفقليدس عام ٢٩٠ ميلادية كتاب « مبادئ الهندسة » ، ورسائله العلمية الأخرى ومنها رسالة « البصريات » . وكان من مشاهير علمائها في عهد بطليموس فيلادلفوس ، العالم الفلكي الجغرافي المؤرخ أراتوستين الذي قام بأبحاث عديدة في الفلك والجغرافيا وهو أمين لمكتبة الاسكندرية . وكذلك ألف بطليموس الفلكي كتاب « المجسطى » في هذه المكتبة ، وقد ظل العالم معترفا بهذا الكتاب في مجال علم الفلك إلى عصر كوبرنيك ، كما ظلت جغرافية بطليموس تدرس في أوربازهاء أربعة عشر قرناً ، وقد عرفنا عن طريقها كروية الأرض وقطبيتها ومحورها وخط الاستواء والدائرتين القطبيتين واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض ، وكذلك أوجه القمر .

وعلى الجملة فقد عرفت الاسكندرية في هذه الفترة الأخيرة من العصر الهليني نشاطاً غلياً ملحوظاً ظهرت فيه وجوه علمية عديدة غير ما ذكرنا من أمثال أبو اللونيوس وارسيتيل وتيموكاريس ثم جالينوس الطبيب وهيرون الذي برع في الميكانيكا العملية وغيرهم كثيرون في مجال الكيمياء والموسيقى الخ .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الدراسات الفنية والأدبية قد تطورت بفضل رعاية البلاط الملكي البطلمي - وأصبحت علوماً توفر عليها علماء متخصصون ، ووراقون ينسخون الكتب لنشرها في العالم اليوناني آنذاك ، و مترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية ، بل لقد ترجمت التوراة إلى اليونانية .

وأخيراً فإن التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوح الاسكندر كان له أثره في قيام جدل لاهوتي بين أصحاب الأديان المختلفة : فلقد واجه الدين اليوناني القديم أديانا أخرى مثل البوذية ، وعبادة آمون في مصر والدين اليهودي

وأخيرا المسيحية التي كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون في العصر القديم .
وكان لهذا كله أثره في نشأة علم اللاهوت المقارن وفي ظهور حركة تلفيقية
دينية مهدت الطريق للمسيحية .

٢ - الفلسفة والنزعة التلفيقية :

في هذه الفترة المتأخرة من العصر الهليني في القرنين الأول والثاني الميلاد
بالذات يجد المؤرخ صعوبة بالغة في تتبع تيارات الفكر نظراً للغموض الذي يحيط
بكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التلفيقية ، وأصبح
الجميع يعيشون على التراث القديم يشرحونه ويجمعون ما تفرق منه . وهكذا الحال
دائماً في عصور الظلام والاضمحلال الفكري . وقد كان هذا الوجود الفكري سبباً في
توجيه نظر الهلينيستين إلى ضرورة العودة إلى أفلاطون وأرسطو لكي يملأوا
الفراغ الكبير الذي كان من أهم أسبابه اضطراب الابتكار وانقطاع جذوة العبقرية
اليونانية الخالصة ، وهكذا اتجه المفكرون في هذه المرحلة الأخيرة إلى القطبين
الكبيرين وعكفوا على شرح آثارهما والتعليق عليهما ومحاولة التوفيق بينهما . ولم
يعنوا كثيراً بمناقشة آراء الفيلسوفين الكبيرين واتقدهما ، بل لقد جحد الفكر الفلسفي
ووقف عند أفكار ثابتة لا مناقشة فيها عن السكون وتخطيطه وتأثير السماء على
مصير الأحياء على الأرض ، وكذلك استمر تعليم العلوم النظرية بل لقد أصبحت
الفلسفة نوعاً من الجدل والبيان ، وبذلك أعادوا - في هذه الفترة - إلى الأذهان
أسلوب السفسطائيين الجدلي . وقد تركز اهتمام المفكرين حينذاك على الأخلاق
والدين . وأصبح الفيلسوف مرشداً روحياً وحرراً للوجدان ، فالفلسفة - عندهم -
لم تكن ميدان البحث عن الحقيقة لذاتها ، بل كانت طريقاً لتحقيق السعادة بالوصول
بالنفس إلى الهدوء والسكينة ، وقد لاحظنا في الفصول السابقة كيف كان هذا هدفاً
أساسياً عند كل المدارس الهلينيستية . ويعرف ألبينوس (Albinus) الفلسفة

في كتاب عن « موجز فلسفة أفلاطون » ، بأنها الرغبة في الحكمة والعمل على خلاص النفس وتركها للبدن وتوجيهها نحو المعقولات والموجودات الحقّة . فليس المهم هو أن تعرف الحقيقة بل أهم من ذلك كثيرا أن تستخدم ما تعرف ليبلغ بك إلى السعادة وهي السكينة المطلقة والطمأنينة التامة للنفس .

ونجد في هذا العصر طائفة الشكاك إلى جوار الرواقين ثم الأفلاطونيين وأخيراً أرسطو وقد سبقت لنا الإشارة إلى الشك المتأخر وإلى الرواقين المتأخرين .

ومن أهم الرواقين في هذه الفترة : سنيكا وابكتيتوس ومرقص أوريللوس ولكن هؤلاء الرواقين الذين لمعت أسماؤهم في العصر الروماني لم يأتوا بجديد في مجال الفكر الفلسفي الرواقي بل لقد جهدوا في إظهار البراعة الجدلية والبيانبة للتأثير على الناس واستثارة مشاعرهم ، متخذين من الفلسفة طريقا ووسيلة لتنطهر لبلوغ حالة ممدوء النفس وسعادتها الأمر الذي كان شائعا ومشتركا بين سائر المدارس الفلسفية في هذه الفترة على اختلاف منازعها كما سبق أن ذكرنا .

وقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينيستي حركة إحياء مذهب كل من أفلاطون وأرسطو بصورة تتفق مع روح العصر ونزعة التافيقية ، وكان الروح اليونانية أرادت أن تعطي النفس الأخير الحضارة في نزعا الأخير وكانت هذه الروح هي التي منحتها البداية والدفعة الأولى القوية .

أما من ناحية مذهب أفلاطون فقد تعاون الأفلاطونيون في القرن الثاني الميلادي على شرح نصوص المحاورات والتعليق عليها بطريقة تمزج بينها وبين التراث الهلينيستي المعروف حينئذ ، وكان ألبينوس Albinus من أشهر هؤلاء الشراح في أواسط القرن الثاني لليلاد وكذلك نوميونيوس Numenius . وقد ظهرت في هذا العصر أيضا الفيثاغورية الجديدة المشبعة بالأفلاطونية ، فقد شرح أتباعها حاوره تيماس لأفلاطون مستدين إلى آراء شرقية ويونانية .

وقد ظهرت أيضا مواقف دينية فلسفية مشبعة بالروح الأفلاطونية تمثلت في آراء فيلون اليهودي ، وكذلك شهد القرن لثاني ظهور حركة المدافعين (١) عن الدين المسيحي بعد انتشار المسيحية ، وقد وجدت هذه المواقف اندينية في أسلوب أفلاطون الروحي متنفسا لها مع ما كان سائدا من أديان شرقية مستترة مثل دين الإله ميثرا Mithra وكذلك المذاهب الغنوصية (٢) التي كان لها تأثيرها الكبير في ثقافة العصر بما كانت تتضمنه من آراء فلسفية حول الكون وتخطيطه ومصير الإنسان وخلاصه .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التيار الأفلاطوني لم يلبث أن تداخل وامتزج مع هذه المذاهب والأديان الشرقية بالإضافة إلى آراء المدارس اليونانية الأخرى لكي تتكون من هذا كله عناصر البناء التلغيفي لمذهب الأفلاطونية المحدثة الذي ظل سائدا في المرحلة الأخيرة من العصر الهلينيستي حتى تم اغلاق مدارس الفلسفة في أوائل القرن السادس الميلادي كما سنرى في الفصل القادم .

وفي القرن الثاني لليلاد لشهد أيضا عودة الأرسطية ، فنسب أن نشر أندرونيقوس الرومي كتب أرسطو حوالي سنة ٥٠ ق . م ظهرت حركة تستهدف دراسة كتب أرسطو ومحاولة فهم مراميها الدقيقة . وظهر بعد هذا عدد من الشراح الكبار ، ومنهم ادراستوس Adrastus في عهد الامبراطور هادريان ، ثم الاسكندر الأفروديسي في نهاية القرن الثاني لليلاد . وقد شرح الإسكندر كتب أرسطو ولاسيما كتاب النفس ، وحينما اطلع على تفسير ثيوفراستس للنص الأرسطي الخاص بالادراك العقلي وقوى النفس العاقلة في

١ - نجد منهم جستن Gustin ، وتاتيان Tatien وإيرنبه Irénée

٢ - راجع Festugière, Révélation d'Hermès Trismégiste

هذا الكتاب ، اعترض عليه ، واستبدله بتفسير أستاذه أرسطوكليز Aristoclés الذى قال بأربعة عقول : عقل بالقوة أو هيولانى وعقل مكتسب وعقل بالفعل وعقل فعال مفارق وإلهى .

وبالإضافة إلى هؤلاء الشراح الأرسطيين نجد أيضا شراحا آخرين لأرسطو مثل فورفوريوس Prophyre تلميذ أفلاطون ومؤرخ حياته وآثاره وصاحب كتاب « إيساغوجى » ، أى المدخل إلى مقولات أرسطو . وكذلك نجد كلا من تاسطيوس Themestius فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى و سimplicius وشروحه على المقولات وكتاب الطبيعة وكتاب السماء .

وأخيرا نجد عدداً من الشراح السريان والبيزنطيين من أمثال يوحنا النحوى jean Philopon الذى عاش فى أوائل القرن السادس الميلادى .

٣- فيلون الإسكندرى والثقافة اليهودية :

انتشر اليهود فى وسط العالم الهلنى واندمجوا فيه ، وأصبحت اليونانية لغتهم لدرجة أنهم اضطروا إلى ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية بعد أن نسوا لغتهم العبرية . ويقال إن فيلون حينما ذهب ليشكو إلى الامبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الرومانى لمصر ، لليهود كان يقرأ التوراة فى ترجمتها اليونانية المسماة بالسبعينية لجعلها بالعبرية . وكانت هذه الترجمة قد قام بها سبعون عالما من علماء اليهود فى الاسكندرية فى عهد بطليموس الثانى فىلادلفوس ٢٨٥ - ٢٤٦ ق م .

وقد شرح فيلون التوراة باللغة اليونانية ، وكان قصده من وراء ذلك أن يوضح لليونانيين أن كتاب اليهود المقدس يتضمن فلسفة أسمى وأقدم من فلسفتهم ، وكان اليهود يؤولون التوراة تأويلا رمزيا ، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية ، ولم يكتف اليهود بدراسة التوراة وشروحها اليونانية التى جاءت على لسان شروح اليونان الرمزية على هوميروس ،

بل لقد أقبل شبابهم على تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم البحتة باللغة اليونانية وبذلك أصبحت للجالية اليهودية بالاسكندرية مكانة ثقافية كبيرة في العصر الهلنستي المتأخر .

ومما هو جدير بالذكر أن تأويل اليهود الرمزى للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه بقدر ما تبتعد أو تدنو من الجسد . ويقص لنا الفصل الأول من سفر التكوين - حسب ما يقول به المفسرون - قصة عقل خالص خلقه الله ثم خلق على مثال هذا العقل ، عقلاً أقرب إلى الأرض وهو آدم ومنحه الحس أى حواء سنداً ومعاونة ضرورية له ، فطارح العقل الحس والساق وراء اللذة أى الحية . أما الفصول الباقية من سفر التكوين فهي ترسم طريق العودة الذى يجب أن يسلكه الإنسان لكي تعود ذاته فتصبح روحاً خالصاً ، وهذا الطريق يمر بمقسام كل من يعقوب وإبراهيم وإسحق أو الزهد والتعليم والمعرفة الإلهامية على التوالي .

فيلون^(١) (٤٠ ق.م - ٤٠ ميلادية)

يعد فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودى في العصر القديم ، وكان من بين الذين تأثروا بالتيار الأفلاطونى في الفلسفة - ونجد شرحه الرمزى الضخم على التوراة يمجج بالافكار الأفلاطونية المختلطة بالآراء الفلسفية الأخرى : الميتافيزيقية والأخلاقية والطبيعية والجدلية ، هذا بالإضافة إلى مقتطفات أدبية متراكمة بدون أى ترتيب أو تنسيق أو تحديد لمعانى الألفاظ أو ربط بين الأفكار بحيث يصعب

(١) راجع Philon, Allégories des Saintes Lois, edit. et trad. par Brehier, Paris 1908 - E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924- J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958 .

على قارته أن يتلبس خطأ واضحا يسمح بالصياغة المذهبية ، ومع هذا فقد أمكن
إلى حد ما - استخلاص بعض الأفكار من هذا الخليط التلغيفي الضخم .

والفكرة الأساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له ،
يدبره عن بعد ، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط ، وكذلك فإن
النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئا إلا عن طريق هذه الوسائط ، التي تفصل
بيننا وبينه ، وهي لا تبلغه إلا عن طريقها ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتفتت
الوسائط نزولا إلى موجودات تتفاوت في أنواعها .

والكلمة Logos هي الوسيط الأول ، وهي ابن الله ، الذي يرى فيه نموذجا
للعالم والذي يخلق العالم بواسطته ، وتلبه الحكمة ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة
فنفس الله وأخيرا القوات Les Puissances ، وهي أعداد كثيرة من الملائكة
والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية .

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها
لروال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج أناسيداموس للاستدلال
على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ، ولا تلبث أن تنتقل من وسيط
إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أي كلمة الله ، ثم ترقى بعد ذلك فنبليج مقام
الله بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عن اليقين الذي يصل إليه الصوفية
والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالله .

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلا مفارقا
يكون بدوره ومسيطا جديدا ينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس
الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله ، وكذلك أيضا يصبح العالم نفسه الذي ينعكس
فيه النظام الإلهي وسيطا آخر في طريق عبور النفوس إلى الله .

وبما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التي ذاعت في مدرسة الاسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيلون في شرحه على التوراة فضلا عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسيط بين النفس والله ، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين ، على الرغم من أن تطور مذهب أفلاطون في الأكاديمية سيكون أساساً للقول بصدور العقول الوسيطة عن الواحد على ما منى في الفصل القادم .

غير أننا نجد عند فيلون قدرا من الغموض في تصويره للألوهية ، من حيث أنه يجمع في مذهبه بين تصورين للإله : إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولاسيما مع الإنسان ، يحبه ويرعاه ويسانده ويثيبه ويعاقبه ، وهو إله ذو طابع سامي Semetic ونجد صورة له عند الرواقيين أيضا .

وصورة أخرى لإله متعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حال الجذب أو الخروج extase ، وهذه الفكرة عن الله هي التي سادت فيما بعد في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفي الفيشاغورية المحدثة ، ف فكرة إله معقول ومتعال يمثل - إلى حد ما - الطابع اليوناني الخالص في فكرته عن الله. أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان والمحب له فهي التي بشرت بها المسيحية في وسط العالم الهلينيستي عند ظهور السيد المسيح .

الفصل الخامس

العلم والفلسفة في العصر الروماني (تابع)

أفلوطين

والأفلاطونية المحدثة

أفلوطين : (١) ٢٠٤ - ٢٧٠ م Plotinus

ولد أفلوطين في ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها ، وكان قد قدمه صديق إلى أمونيوس سكاس - مؤسس الأفلاطونية المحدثة في الاسكندرية - فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه احد عشر سنة . وكان أفلوطين يريد التعرف على الأفكار الهندية والفارسية ، فانتظم في الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم في العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكية ومنها إلى روما عام ٢٣٤م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقد كان الأمباطور جاليان والأمباطورة سالونين من تلاميذ المدرسة .

(١) راجع Armstrong, The Structure of The Intelligible World in the Philosophy of Plotinus.

E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1938 .

M. de Gandillac, La sagesse de Plotin' Paris 1952.

Inge, The Philosophy of Plotinus. London 1918.

Vacherot. Hist. critique de l'école d'Alexandrie.

Whittaker : The Neoplatonism. 1918 .

وأصبحت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين في العالم الروماني حينذاك ، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية في العلم والفلسفة والأدب ، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحي تطهري عميق ، الأمر الذي جعل منها محفلا دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحي الجديد ، ويقدم لاتباعه ديناً فلسفياً يحمل أقاليمه الثلاثة : الواحد والعقل والنفس على الثلاث الأقدس المسيحي رغبة منه في استمرار اجتذاب المثقفين بعيداً عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلي وروحي صوفي متناسق .

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة إلا بعد سن الحسنيين ، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهي صورة لعرضه التعليمي الشفوي ، وكان قوام هذا التعليم شرحاً على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية ، أو رد على فكرة غنوصية .

وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تليذه فور فوروريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠ م إلى ستة أقسام ، وضع في كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعات Enneades . (١)

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العامل المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العاوى .

وتدور التسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة وحدة وجود صدورية ، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائى للوجود . وفي نطاق عملية الفيض التي تأخذ في الانتشار ثم تراجع فتصب في

(١) ترجمة التسوعات لإميل برييه

Les Ennéades, édit. et trad. par. F. Brehier (G. Budé 1928).

الوجود ثم العقل الفاعل عنه ثم النفس الفاعلة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهي آخر مراتب الوجود نزولاً من الواحد ، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات الوجود هي : العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد .

أما وسائل امتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهي : الإدراك الحسي ، والاستدلال العقلي وأخيراً الحدس الصوفي .
أسس مذهب الصدور عند أفلوطين :

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير الوجود بحسب مبدأ الصدور . وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمة تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس . فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز ظاهرة وأخرى دسمة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولاً وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق بالارتباط بالمقام الذي تستقر فيه .

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصوره للكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها في إيجادها على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً لتفكير عقلي .

ويبدو أن الفكرة الموجهة في مذهب أفلوطين هي الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أي أن تؤكد قيمة المعقولة من الناحية الدينية أو الروحية .

ويمكن تفسير ذلك بدراسة لنظرية الصدور عند أفلوطين . ففي هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند إليه في عملية الصدور « Procession » .

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى فيما بعد . وهي فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلاطون في الأكاديمية كنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية .

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء الحسى قائمة على تأملات أيدركس في القرن الخامس ، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية ، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت ، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الشعاع فإن كلاً منها يشتمل على كوكب سيار . وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجري حسب قواعد معقولة ؛ وعالم كهذا لا بد أن يكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر .

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكى للعالم^(١) وانتقد آراء المعارضة للرواقين والثنوصيين ، وكذلك دافع عن قدم العالم وأزليته ، وأفلاطون فى تباؤس لا يتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته فى العرض هى التى توحي إلينا بأنه يبشر بهذا رأى .

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران :

١ - نظرة معينة إلى مبادئ هذا العالم .

٢ - نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادئ ببعضها ببعض وإلى علاقتها بالعالم

المحسوس .

أولاً : أما من حيث المبادئ ، فأننا نرى أن العالم المحسوس نظام معين مشقق فى المكان والزمان ، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولاً ثابتاً ، يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس ، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص .

وهذا المبدأ هو الصادر الأول فى ميتافيزيقا أفلوطين وهو العقل فهو إذن نظام معقول . فى هذا العالم نجد ، مثل العالم المحسوس ، فيه أرض ولكنها غير

مجهورة : أرض حية ليست كأرضنا وبحر وسماوات ليست كما رأينا ، وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض ؛ ولكن ما في هذا العالم له نظير ولنسخ في عالمنا الأرضي .

فليس العقل أو العالم المعقول شيئا سوى العلم بالعالم المحسوس متحققا في أفنوم سابق على العالم المحسوس وهذا العالم المحسوس تقليد له .
ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات في العالم المعقول ، وحدة تتمثل في الواحد المطلق ، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة ، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علواً ، وهو الأول والمبدأ الذي تصدر عنه سائر الموجودات ، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكي يتحقق النظام في المادة هذا الوسيط هو النفس وهي الأفنوم الثالث أى الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس .

ومن هنا تكونت الأقاليم الثلاثة: ففي قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس السكينة .

وكل واحد من هذه الأقاليم يتضمن الموجودات بطريقة ما .
فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز ، والعقل يتضمن الموجودات جميعا وهي فيه متماسكة ، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا .
وفي النفس تمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس .

ثانياً : نتناول إذن الناحية الثانية لتصور أفلوطين للعالم . . . وهي المتعلقة بعلاقة الأقاليم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس : لما كان الصدور ضروريا فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حراً كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن الغلة بالضرورة ، فالامكان هنا ليس كما إمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين .

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الامكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد في الزمان أى حدوث الأفاضيم أو للوجودات ، الواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلي .

الواحد والكثرة :

ولكن ماعلة هذا الصدور ؟ إذا كان الواحد كاملا ونصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة ؟ هذه هى المشكلة التى حلها بارمينيدس بأن الغنى الكثرة أصلا وأثبت الوحدة ، أما أفلاطون فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية ولكنه لم ينجح ، وقد شعر أفلاطون بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكي يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا :

« إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد ، فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو (أى الواحد) باق فى ثباته الأزلي ، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتشبه الموجودات به ، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشروبات وهى تصدر عنها كآثار تجاورها ؛ وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره ، .

وعندما يصل أى موجود إلى كاله يلد موجودا شبيها به ، فالموجود الأكثر كالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس .

يقول أفلاطون « تخيل نبعاً مائياً لا مصدر لمائه ، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أو يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع ، بل يبقى ساكناً وفى مستوى

واحد دائماً ، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه في مجرى واحد ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئ الخاص به ، (١) .

هذه صورة رمزية للحدس الأصيل للوجود ولعمل الفيض الضروري ، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الحسرية والحركة ، يكون الواحد فيه مصدراً لكل الموجودات ولكنه ليس واحداً منها على التحديد ، وفي العقل تكثر الأشياء المعقولة وهي موجودات مرجعها إلى الواحد الذي يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعاً لتكثُر ذاته . وهذا العقل وهو النضاد الأول هو الذي يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته (٢) .

وفي أسفل الوجود نجد العالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة لاضواء المعقولات ، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها .

يبدو إذن أن المحرك في عملية الصدور هي تلك الحياة الروحية التي تنتشر باستمرار؛ فقد بينا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر في رحلتها إلى الواحد أو منه . إذن فالتصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط أشد الارتباط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية . فالحقيقة الميتافيزيقية هي الحياة الروحية متخذة صورة أقاليم فليست الأقاليم وحدات معقولة منفصلة ، بل هي كالنقط في الخط المستقيم تندمج في الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار ، وأن التجربة الباطنية هي التي تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة .

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هي نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة في ذاتها وبذاتها .

(١) التاسعة الثالثة — مقالة ٨ .

(٢) السادسة — مقالة ٩ .

ويتم الصدور بإتجاه الاقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه .
أما العقل وهو الصادر الاول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد ،
وبإتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشبهه وتتحرك نحوه ، هذا الاشتباه تكون
نتيجته فيض النفس الكلية .

تفيض هذه النفس الكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم ، وتأفى الشخصية أو
الفردية من الجسد ، والنفس الكلية هى التى تفيض منها هوى العالم والاصول
البذرية أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل السكلى ،
فهى إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلاطون .

منهج افلوطين الجدلى : تبين لنا من استعراضنا المبدئى للخطوط الاساسية
لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون ، إذ هو يطبق المنهج
الجدلى على نظرية الصدور ، فيستخدم الجدل الصاعد ليكشف وحدات العالم
المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات ، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن
طريق الجدل النازل .

١ - **الجدل الصاعد :** تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هذه
الكثرة لابد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها : فالجيش والجوقة - كما يقول -
لا توجد هكذا بل لابد لهما من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليها الوحدة ، فالوحدة
إذن أعلا من الكثرة . تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى
سائر الموجودات الحسية ؛ لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه
النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا ، فعلة النظام
إذن فى الجسم أو فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبئة فى العالم وهى
أكثر وحدة من النفوس الجزئية . على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق

من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتاء وإدراك ، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهي التي تدخل الوحدة في الموجودات ، إلا أنها ليست هي الوحدة إذ أنها تشارك في الوحدة فحسب أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر ، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذي هو اسمى من النفس الكلية ، وهي تتجه إليه طلباً لوحدها .

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلى ، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التي تكلم عنها أفلاطون . فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخلية في العقل الكلى ، وهو ما يمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالإضافة إلى الواحد الذي يعلوه . كيف تكتشف النفس إذن الواحد ؟ - تجد النفس أن العقل الكلى في ذاته لا يمكن أن يكون عاقلاً ومعقولا في نفس الوقت أى لا يمكن أن يكون هو الذي يعقل موضوعات تعقله ، لأن ذلك يوجد ازدواجا في ذاته، وقد قلنا إنه بسيط فيسكون إذن له موضوع اسمى وأرفع منه فترتقى النفس إلى الواحد بالذات الذي هو قبل العقل الكلى ، وهو ليس عقلا ، وهو علة كل شيء ، فيجب أن ينتنى لديه فعل التعقل والفهم - أى تعقل ذاته وسائر الأشياء .

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد . والواحد - عند أفلاطون نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نورانى . ويعطينا أفلاطون صورة حسية ترمز إليه وهي صورة النبع الدائم التدفق والذي ينبثق منه الماء باستمرار في عدة اتجاهات ومع ذلك فلا ينضب معينه . وكذلك هو - حسب تشبيه آخر - الشمس أو قرص الشمس الذي تنبعث منه الأشعة باستمرار دون أن ينقص منه شيء . أما

صدر الأشعة عنه وهى المخلوقات فلم يكن بإرادته ، بل تم ذلك بالضرورة ، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضرورى . وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذى يقول فيه إن الموجودات السكاملة تلد أو تصدر منها حسب خيريتها موجودات أخرى . فالواحد وهو فى قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تنبض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير ، فجوده اقتضى وجود الموجودات . فالوحدة والخير له والجود هى أساس الصدور الضرورى للموجودات .

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجدل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين .

كيف يفسر أفلوطين الواحد :

يقول أفلوطين إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد فى ذاته وهذه هى وحدة الذات أى أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء ، وهو واحد أى لا يتعدد أى ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هى الوحدة الرياضية وهو واحد أيضاً لأنه لا تمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضاً لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده .

أما فى الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعاً نفس الطريق بادئاً من المبدأ الأول وهو الواحد ماراً بالأقائم الأخرى - تعود النفس فتزول إلى العقل الكلى وهنا نفس كيف وجد العقل الكلى . ويقول أفلوطين الواحد ليس عقلاً بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن اتجاهه إلى ذاته ، هذه الرؤية نتيجتها إيجاد عقل ، ولكننا نتساءل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شيء ، وجعلناها وحدة ونقطة رياضية ؟ أفلا نحيل هذه الرؤية الواحد إلى الإزدواج

فتعصف بالواقع ، إن أفلاطون لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقاً بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيرته وصدور العقل الكلى عنه عن طريق هذه الرؤية ، ثم تتسلسل الصدورات بعد العقل الكلى المادى الممتلىء بالمثل فباتجاه العقل الكلى إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية المنبثة في الموجودات ، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهوى والاصول البذرية، فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج في العقل الكلى . والنفس الكلية أيضاً حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتولد الموجودات التي هي أذن منها . وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحياة، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام ، وحركت حركة دائرية كل ذلك بواسطة النفس . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهي التي تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله ، وكذلك الشمس والكواكب، وإذا كان فبنا نحن عنصر الهى فهو بسبب هذه النفس ، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هي إلى أجزاء ، أما اختلاف هذه النفوس في الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأى أفلاطون وسيقوله ابن سينا فيما بعد .

يبقى أن نبحث عن أصل الشر في العالم ، ما دعنا قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول ، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأ مساوياً للخير كما هو الحال عند المانوية وعند اتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم ؟ - إن أفلاطون يرفض ذلك ولو أنه جعل للشر وجوداً ذاتياً ولكنه قال أنه مطابق للمادة إذ أن المادة شر بل هي الشر بالذات ، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شراً .

ولما كان أفلاطون يعتقد - مثل أفلاطون - أن المحسوسات وهم زائل وأن

المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز ، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم . فالشر إذن رغم أنه مطابق للمادة إلا أنه في الحقيقة يعتبر لا وجوداً إذا ما تعمقنا في أصول المذهب .

وعلى الجملة فإن مذهباً صوفياً كذهب أفلاطون يقوم أساساً على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى لا بد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تشغل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة في تجربتها الروحية .

نهاية الفلسفة الهلينية

الدين والفلسفة :

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية المحدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية .

ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب إبعادها الفلسفية النظرية وتتميز هذه النظرة بخاصيتين :

١ — الاعتقاد بالوهمية عالم السماء وقدم العالم والاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس ورجوعها إلى العالم الإلهي .

٢ — الاعتقاد في السحر والتعاويذ ، وبالقوة الخارقة للطبيعة التي تنسب للشعائر والطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فعل سحري . وقد ظهرت في العالم الهلينيستي - في هذه الفترة - طائفة من أصحاب الطلاس والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التي تمكنهم من توجيه التأثير الإلهي متى يريدون وأين يريدون . ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس في خوف دائم وشعور بعدم الأمن في مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين ، الأمر الذي دفع بالباطرة إلى إصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين . بل لقد حاول بعض الباطرة مثل أورليان ٢٧٠ م وجوليان ٣٦٢م (١) إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الامبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الديني بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين .

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للزعة العقلية اليونانية ، صبت جميعا

(١) اعتنق دين عبادة الشمس .

في تساميات أفلوطين الذى ارتضى وجود الخصائص السحرية في العالم المحسوس فحبب . فنجد في المذهب إذن صورة لهذه الانجذابات اللاعقلية جنبا الى جنب مع النظر العقلى الخالص ، وهكذا كان الطابع الذى تميزت به المدرسة في كتابات المتأخرين من أتباعها ابتداء من فورفوروريوس إلى يوحنا الدمشقى مارة بـ يامبليخوس ، أبروقلس ودامسكيوس .

° ° °

المدرسة الأفلاطونية المحدثة

في عهدهما الأخير

فورفوروريوس Prophyry ٢٢٣ — ٣٠٥ م .

منذ أن تعرف فورفوروريوس على أفلوطين في روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلوطين ، ومن أهم مؤلفاته كتاب عن المدخل للعقولات ، وهو يعطينا فكرة عامة عن التأسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم المعقول ، وله كتاب ، في الامتناع عن أكل اللحم ، يظهر فيه ميله إلى الزهد الفيشاغورى ، ومن رسائله : رسالة إلى مارسيلا الأرملة التى أحبها وتزوجها ، ثم رسالة عن الفلسفة القائمة على الإلهام الإلهي ، ورسالة ، الصور ، التى يغلب عليها الطابع الرواقى ، وله رسالة ضد المسيحيين ، هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا ايزوب مقتطفات منها وهو يرى فيها أن الدين المسيحى لم يأت بمجدد غير ما جاء به أسكليبيوس (١) . Asclépios

وبالإضافة إلى هذا ، وضع فورفوروريوس ، تاريخا للفلسفة حتى أفلاطون ،

(١) وهو ابن أبوللون اله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفى المرضى ويحى الموتى كما جاء في الأساطير اليونانية .

وكتاب إيساغوجي ، المدخل إلى مقولات أرسطو ، والمدخل في علم الفلك ،
وحياة فيثاغورس .

وقد انتقد فورفوريوس ، الأفلاطوني المحدث أتيكوس (آخر القرن الثاني
الميلادي) لقوله بأن المادة عند أفلاطون ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول ، ورد
عليه قائلاً إن المادة هي الأقسام الرابع أو الأخير مشتقة أيضاً من المبدأ الأول .
وعلى الجملة فقد كانت فورفوريوس مؤرخاً للفلسفة وشارحاً لنصوصها
ومدافعاً عن مبادئها في حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعدة آنذاك .

أولاً : المدرسة السورية وفروعها في برغامه .^(١)

يامبليخوس :

ولد يامبليخوس في خلقية ، وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس ،
وقسطنطين ، وكان أتباعه يسمونه « بالإلهي » فهو القائل : « لا تشك في أي معجزة
إلهية أو في أي اعتقاد ديني » وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الإستنجاد بالآلهة
لمساعدتنا في التغلب على ضغط حاجتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي
وكوارثه . وقد كانت يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطهما
بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصوره والتراث
السحري للعالم القديم ويسمى هذا الخليط اللاهوتي علماً ، مع أنه أقرب إلى
اللاهوت منه إلى الفلسفة . فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس
إلى الاتحاد بالله ، والوحي الإلهي هو الذي يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام ، لهذا

The Syrian and Pergamenian School . (١)

فلاسفة المدرسة السورية يامبليخوس : Iamplichus تيودوروس الأسيني Theodorus

of Asina ديكسيوس Dexippus سوباتر Sopater أيديسيوس Aedesius

فلاسفة مدرسة برغامه : أيديسيوس الكبادوس Aedesius of Cappadocia

أيزويوس Eusepius - ماكسيموس Maximus - كريسانتيوس Chrysantius

ليوننيوس Liponius - يوناينيوس السرديسي Eunapius of Sardes

كان الكهنة أعلى مرتبة من الفلاسفة ، ذلك لأنهم هم حاملو الوحي الإلهي وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأولى مستخدماً أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلاقته الدنية .

ويامبليخوس - مثله في ذلك مثل أتباع المدرسة جميعاً - يقول بتقديم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق في الزمان ، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الإنسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل وسيط ، بين ما فوق الإنسان وما تحته . ولا يستغنى الإنسان عن الوسائط - والمادية منها بصفة خاصة - مادام مرتبطاً بالجسد وبالمحسوس ، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ماهو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية .

وعلى الرغم من إيمانه بتراث الشرق وأساطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثني القديم على وجه العموم ، وكان يوصي تلامذته في الفلسفة بأن يقرأوا أولاً عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من السّياس وتعد بمثابة المرشد الروحي للبتيدي في الفلسفة .

على أننا نلصق في مذهبه تأثيراً واضحاً لنحلة القبالة (١) اليهودية ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق البعض الآخر في سلم الفيض ابتداء من الواحد . وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقاليم أفلاطون الثلاثة ، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقاليم ، بل لقد حلت محلها تماماً ، إذ بينما نجد في الأقاليم اتجاهاً إلى التكرار والتبعثر أو التشتت : من

(١) القبالة عقيدة يهودية قديمة تتطوى على نظرات في الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني . ونجد تماثلها في كتابين هما : كتاب التسكوين وكتاب الأنوار .

Munk, *Système de la Kappale*, Paris 1842.

راجع

Ad. Franck, *La Kappale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, Paris 1843.

H. Serouya, *La Kappale* (Grasset, Paris) .

الواحد إلى العقل ثم إلى النفس ، نلس في ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام .

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ : مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة ، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثانى وأخيراً مبدأ الرجعة conversion وهو الثلاثى . وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلى نزولاً إلى المادة .

غير أن جميع المراتب الثلاثية التى تلى الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة . ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها وأخيراً تحصل على مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول . ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون في ثلاث مستويات : آلهة المعقولة الخالصة ثم آلهة مافوق العالم ثم الآلهة الحالين في العالم (١) .

وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتتعدد الصلة بيننا وبينهم ، وهم يشكلون مانسميه نحن بالقدرة الإلهية . أما الواحد أو المطلق عند أفلاطون فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه ، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله - الإنسان عند المسيحيين . فكان التصورين : الأفلاطونى والمسيحى للإله كأنما على طرفى نقيض ؛ ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المرید فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله ، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائل روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لا تشارك أصلاً في الوحدة المطلقة (أى الواحد) بل يسكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد .

(١) وهؤلاء هم مثل أفلاطون ، وأعداد فيثاغورس والصور الجهرية عند أرسطو .

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماماً ، الواحد ،
الأفلوطيني ، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من ، الواحد ، : واحد أولى
وهو فوق جميع المبادئ ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه . أما ، الواحد ، الآخر
فإنه ينطبق على الواحد والخير عند أفلوطين ، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند
يامبليخوس - وهو العقل nous أو الأفتنوم الثاني عند أفلوطين - إلى قسمين : عالم
معقول Intelligible وعالم عقول Intellectual ولكل من العالمين ثلاث ثلاثيات .

ونقسم النفس (الأفتنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضاً .
وفي هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال ، على ما سيفصله أبروقلس .
وأخيراً نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على
آخريات العصر الهلنستي فدافع عن التنبؤ والتعاويد والطاسمات وعبادة الأوثان
وآمن بالمعجزات والحوارق وبالخواص السحرية الأعداد .

تيودوروس الأسيني :

استمع تيودوروس إلى فورفوروريوس ويبدو أنه قد تلمذ أيضاً على أبروقلس
وقد شرح الترتيب الوجودي الثلاثي عند أبروقلس ويامبليخوس والذي يقابل
على المستوى الأعلى : الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلي وعالم العقول
والصانع الأفلاطوني .

ونجد بعد ذلك عدداً من تلاميذ يامبليخوس منهم أو ديسيوس وسوباتر
وقد خلف الأول أستاذه يامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان
ذا مقام كبير في بلاط الإمبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد .
وآخر اتباع المدرسة الفيلسوف دكسيوس الذي شرح ، المقولات ، معتقداً
على فورفوروريوس ويامبليخوس .

مدوسة برغامة : Pergamum

وقد ظهر في برغامة فرع للمدرسة السورية أسسه إيديسيوس الكبادومي

وانتسب اليه عدد من مثقفي الامبراطور جوليان (٣٣٢ - ٣٦٣ م) وهم :
إيزوبيوس ، وما كسيموس وكريسانتيوس .

وكذلك كان الخطيب ليبونيوس - وهو من مثقفي الامبراطور أيضا - من
أشد المعجبين بـ يامبليخوس ، وبالمدرسة الكلية وقد هاجم المسيحية بعنف ، وله
كتاب « ضد المسيحيين » .

وأخيرا نجد يونا بيوس السارديسي وهو آخر فيلسوف في الفرع البرغامى ،
وكان مهتما بوضع تاريخ للفلاسفة وبصفة خاصة للحركة السفسطائية مع استمراره
في التفكير على طريقة المدرسة .

ثانيا : مدرسة أليزما : (١)

ثامسطيوس - بلوتارك - سوريانوس - أبروقلس - مارينوس -
دمسكيوس - سمبليقيوس .

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثة قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة
في المدرسة السورية على يد يامبليخوس وخلفائه ، ولكن المدرسة في أثينا حاولت
أن تلتزم - إلى حد ما - بالروح اليونانية الأصيلة لا سيما بعد عودة المدارس
الفلسفية إلى دراسة كتب أرسطو في القرن الرابع الميلادي ، وبذلك أصبحت
أثينا مركزا للدراسات الارسطية ، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر في نمو الروح

(١) Plutarch son of Nestorius - Thamestius وهو المعروف عند العرب

باسم فلوطرخس صاحب كتاب « الآراء الطيمية » وقد نشرت ترجمته العربية مؤخراً - Syrianus
وقد ورد اسمه في عبارة مقتضبة في حكمة الاشراق للسهورودي الإشرافي حيث يقول : « يتمتع
الرد على الرمز كما قال سوريانوس » - Proclus - Marenus - Damascius وهو
المعروف عند الإسلاميين باسم يوحنا الدمشقي - Simplicius .

العلمية في مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التي التاثت بها الفلسفة على يد يامبليخوس .

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في أثينا في النصف الثاني من القرن الرابع الشارح والفيلسوف ثامستبيوس . وقد شرح كتب أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة (١) .
وفي هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادي) وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذي سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد (٢) .

وفي بداية القرن الخامس الميلادي نجد بلوتارك (فلوطرخس) - وهو ابن لسطوريوس وقد توفي عام ٤٣١ أو ٤٣٢ م - يصبح رئيساً للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أي العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده لسطوريوس ذائع الشهرة في هذا المجال .

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلماً بارعاً وشارحاً متمكناً لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها في النفسيات الأفلاطونية فلم تكن ثمت فواصل ظاهرة عند الهلاليين عموماً بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينها ظاهراً وقائماً بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون .

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله سوريانوس المتوفى عام ٤٣٠ م

(١) وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو» .

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند يامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين .

وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطونى الكبير مع أنه شرح أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيشاغورية الجديدة والإلهيات الكلدانيين . وعلى العموم فقد كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين .

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) : وتولى أبروقلس البيزنطى زعامة المدرسة بعد سوريانوس ، وكان تلميذا لبلوتارك وقد ولد عام ٤١٠ م فى القسطنطينية ولشأ فى ليقية ثم ارتحل إلى أثينا فى سن العشرين ومات عام ٤٨٥ م . وقد كان تكوينه العقلى يستند إلى مصدرين : النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين - ثم التيارات الدينية وهى ترجع إلى يامبليخوس .

وعلى الرغم من اتجاه أبروقلس إلى النظر الفلسفى الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه ، إلا أنه كان منساقا مع تيارات الزهد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقوماخوس الفيشاغورى الجديد ، وأنه بعد نفسه وعام مستقبله للوحى الإلهى . وعرف عنه تحمسه الشديد فى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها ، وتقديسها للأشعار الأورفية وإلهامات الكلدانيين وما شابه ذلك . ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجملت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التليفية المستحكة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهلنستى والتى ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر .

مذهب أبروقلس : إن أساس المذهب عند أبروقلس هى ثلاثيات يامبليخوس

الوجودية بحيث أنه يتعذر - فى كثير من المواضع - التمييز بين موقف كل منهما فرى أبروقلس يخضع مذهب لدورة ثلاثية كذلك التى أشار إليها يامبليخوس وهى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة . فكل ما هو : موجود إنما يصدر عن موجد لا يلبث أن يعود إليه :

١- في قمة الوجود نجد الواحد The One وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجوداً أو لا وجود.

٢- أما العقل Nous الاقنوم الثاني عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاثة

مراتب :

أ- مرتبة المعقول intelligible ونجد بها الموجود اللامتناهي ثم الناية أو الصورة ووحدهما في المتناهي .

ب- مرتبة المعقول الحاصل على الفكر Intellectual-Intelligible ونجد بها القوة والوجود ووحدهما الحياة المعقولة .

ج- وأخيراً مرتبة ما هو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر في حركته أى الإدراك الحسى ووحدهما أى الفكر المتأمل .

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى الفاتكة للطبيعة : فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوبته التي لا تنضب أى عن حياته . والثالثة تكشف عن كاله اللامتناهي أى عن تأمله .

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات - وينتهى أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية .

٣- وكذلك النفس وهي الاقنوم الثالث عند أفلوطين ، نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب : مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية . والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوي تحتها ثلاث مراتب للنفس : مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة - مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم وهي : آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصریات .

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى : آلهة هي ملائكة وآلهة هي جن ثم آلهة أبطال . وأخيرا نجد مرتبة النفوس الثالثة وهي النفوس الإنسانية التي تحل في الاجسام مؤقتاً . والنفوس بصفة عامة ذات طبيعة أثيرية نورانية .

٤ — وأما المادة وهي الأنوم الرابع عند أفلوطين والذي جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من الاعدود الذي يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط . وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون في محاوره فيليبوس حيث نجد « الخليط » إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد . والمادة ليست شراً عنده كما يرى أفلوطين، كما أنها ليست خيراً أيضاً بل هي محايدة .

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين في يحمل آرائه الطبيعية ويقول بقدوم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجهاً نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلاً : ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم ؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالاً من عدم خلقه ؟ وهو قبل خلقه للعالم : إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه ؟ والقول الأول ظاهر البطلان . أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل ؟

هذا هو تخطيط الوجود العقلي والمادى عند أبروقلس يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسمى من الوجود ومن الفكر - وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة - والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات - هي وحدها التي تكشف لمريديها عن جوانبه . فالعلم إذن يحتاج لحقائق الدين لإدراك ماهو فائق للطبيعة والوصول إليه .

إذ أن غاية النفس هي الاتحاد بالله ، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراق الإلهي ، ونحن نبلغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي ، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا كما في المدرسة السورية على السواء ، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة .

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت ظاهرها النهائي على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق ، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلته إلى متاهات السحر والأساطير .

ولم تظهر في المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين في العالم الهلينيستي . فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس ، الرياضي مارينوس ثم تلميذه دمسكيوس حوالي ٥٢٠ م الذي وضع كتاب المبادئ ، وكتاباً عن حياة إيزيدور (٢٢١/٢٢٧ م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به .

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيات الوجود وقال بأن العالم الحسي ليس مطابقاً تماماً للعالم المعقول بل هو جزء صغير جداً مقتطع من عالم المثل ، ويرى بأن الصدور والرجمة لا يكونان إلا للمعقولات فقط . وفي قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به . ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكرر وتتم بالكثرة المندرجة في وحدة ، وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة الكثرة والوحدة معا .

وجاء بعد دمسكيوس تلميذه سهيليقيوس الذي تتلمذ أيضاً على أمونيوس بن هرمياس السكندري . وله شروح على أرسطو لاتخرج عن الطابع الأفلاطوني المحدث .

١. إغلاق مدارس الفلسفة ؟

وبعد أن انتشرت المسيحية وحقت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على تعاليم الوثنية أصدر الإمبراطور جوستنيان قراره بإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في الإمبراطورية عام ٥٢٩ م ، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور ، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليوناني بعد أن رضح لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية .

ويقال إن دمسقيوس هاجر إلى فارس مع ست من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قتل راجعاً إلى أثينا وهو يحمل شعوراً بالآلم والاستياء . وبعد منتصف القرن السادس للبلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع إليها .

ثالثاً : مدرسة الإسكندرية (١)

هيباثيا - سينسيوس القورينائي - هيروكليز السكندري - اسكليودوقوس - أمونيوس - يوحنا الفيليبوني - نيمسيوس - اسطفانوس السكندري .

على الرغم من أن الإسكندرية ظلت على علاقات وطيدة مع أثينا إلا أنها تميزت عنها بطابع خاص في نشاطها الثقافي الحضاري . فبينما أوغلت مدرسة أثينا في التصوف والعلوم الخفية - متأثرة في ذلك بالمدرسة السورية - نجد مدرسة الإسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال

(١) - Hypatia daughter of Theon - Synesius of Cyrene

Hierocles of Alexandria - Asclepiodotus - Ammonius son of Hermias - Olympiodorus - Joannes philoponus - Nemesis - Stephanus of Alexandria -

العقل في مجال العلوم ، هذا فضلاً عن الشروح والتعليقات التي تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون .

وقد ظهر في المدرسة علماء مثل هيبايا ابنة الرياضي تيون وقد أعدها الشعب في الإسكندرية فيما بعد عام ١٥٤م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالتواحي العلمية في المدرسة .

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة - رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية - إلا أنها لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية في هدوء بعد زوال آخر معارقل الفكر الفلسفي ، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفي السائد فيها بعد .

ونجد من المتأخرين في مدرسة الإسكندرية سينيسيوس (١) و هيروكليز (٢) ، و اسكليودوتس (٣) و أمونيوس (٤) و أليبيودورس (٥) و يوحنا الفيلينيوني (٦)

(١) انتخب أسقفاً مسيحياً في عام ٤١١م وكانت له مراسلات مع هيبايا في المسائل العلمية ، وكانت له مؤلفات فلسفية وتمثل في شخصه صورة الإلتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة .

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سيميه هيروكليز الرواق وكان هيروكليز الإسكندري تلميذاً لبوثارك زعيم المدرسة الأنثية . وكان يرى أن الكون خلق من عدم . وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطاً من الآراء للاستدلال على صحتها ، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومثالية ورواقية مع إيمان بالقدرة الإلهية وبقاء المبادئ الأخلاقية ، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية .

(٣) كان عالماً طبيعياً ورياضياً عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي ، عوف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المعجزات .

(٤) كان تلميذاً لأبروقلس وعلم في الإسكندرية ، كفسر لكتب أفلاطون وأرسطو .

(٥) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة في الإسكندرية .

(٦) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سمبليقيوس والأفلاطونيين المحدثين جميعاً أقولهم بقديم العالم ، ودافع عن حدوث العالم وخلقته .

ونيميسيوس^(١) أسقف عميزا في فينقيا . وأخيراً نجد اسطفانوس الذى استدعى إلى جامعة القسطنطينية في عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثة الوثني وبدأت مسيرتها الجديدة في القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بواسطة السريان .

◊ ◊ ◊

تعقيب : خاتمة

لأنهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة ، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت في مسيرتها التاريخية اثني عشر قرناً منذ أن بزغت لأول مرة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورها في القرن السادس الميلادي فيما كان يعرف بالعالم الهيللنستي ، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية - وليدة العقل الإنساني - وثمره قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجي وبالذات الإنسانية وبذرى الوجود العليا ، وتبعتها مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وإتهينا أخيراً إلى مرحلة الذبول والانحطاط . وفي هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليوناني الطريق المؤدى من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنساني وحده .

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم ، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقي على أساس معرفته .

(١) كان كتابه « حول طبيعة الإنسان » يمثل تياراً غيبياً سوفياً للفلسفة اليونانية بدأه بوزيدونيوس الرواقى .

وعلى أى حال فقد كانت سلطة العقل وإستقلاله عاملاً جوهرياً فى تطور الفكر الفلسفى عند اليونان وإزدهاره .

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن أصطدمت بتيار دينى قادم من الشرق تمثل فى الديانة الأورفية التى تعتمد على وحى إلهى وترفض البرهان العقلى وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله . وكانت الأورفية تمثل أكبر غزو ثقافى شرقى لل فكر اليونانى الفلسفى ، ولكن هذا الفكر حاول إمتصاصها وإعطاءها الصبغة اليونانية وذلك بهضمها وإقامتها على أسس عقلية ، وقد تمثل هذا فى مجهودات فيثاغورس وأبنا ذوقليس وأفلاطون . ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غريباً دخيلاً على الفكر اليونانى .

وفى خلال العصرين الهلنستى والرومانى إزداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكونات كل منهما مع الأخرى فأصبح الشرق هليينياً والعالم الهللىنى شرقياً . وقد عبر عن هذا الإتجاه الفيلسوف الروافى بوزيدونيوس الذى جمع بين الفلسفة والدين فى نطاق الرواقية .

والواقع أن موجات الشك العنيفة هى التى أصابت الفلسفة فى الصميم فى العصر الهلنستى وقطعت عليها طريق التطور الصحيح ، فعلى الرغم من أنها حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفتته من فيثاغورية جديدة وفكر يهودى متأغرق وأفلاطونية محدثة ، إلا أن تيار التصوف الدينى - وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولا عند الناس ولا سيما فى عصر من عصور الظلام والجهود الفكرى - أخذ يكتسح أمامه كل شئ لى يصب فى الفلسفة ومذاهبها بدون أى عائق يقف أمامه .

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لأنه آخر المذاهب التى حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة ، وذلك على الرغم من أنه يحمل فى طياته طابعاً غير

يوناني بتأثير مرحلة الذبول ، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه : ففي عهد كل من يامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسفي إلى إستخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلي مقبول بعد أن كان الاتجاه السائد عند اليونان يستهدف البحث التجريبي وإحلال النظر العقلي محل الأساطير والأفكار الدينية .

وعلى هذا فقد إستبدل الهلينيستيون العقل الفلسفي بإلهامات الوحي وأحوال الجذب ومراسم الدين وطقوسه وإتجاهه إلى المطلق الغيبي الذي لا يدرك بالعقل بل بالشعور . وبذلك ذابت الفلسفة اليونانية في محيط الدين الواسع الضخم . وقد تم هذا التطور في مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق ، فتجد الأورفية ونفذت نقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معارض لطبائعهم ، وكذلك فكرة الخلاص أى خلاص النفس من ربة الجسد ، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى autarkia أى إعلاء الإرادة الإنسانية وإكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه وتوجيهه نحو الخير في حرية وعدم إلزام ديني أو خارجي إستناداً إلى التطابق بين الإرادة والمعرفة - هذا مع إستمرار الوجود الجسدى - فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه وإختزال وجوده . وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأورفية وجرفت في طريقها فكرة الخلاص السكلية القائمة على الإستقلال الفردى - واتجه هذا التيار الصوفي الشرقى لى يصب كله في نظام الرهبة المسيحية .

وقد أختفى أيضاً إلى غير رجعة التصور اليوناني لدولة المدينة بعد أن قامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتمت في إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبتسرة لفكرة الدولة العالمية عند الرواقين ، تلك الفكرة التى سيكون على المسيحية التبشير بها

فتقيم كنيسة عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة في دولة واحدة ، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين في دولة إسلامية واحدة .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي عند اليونان لم يكتب له السير في طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليوناني الخالص ، فكأنه لم يستطع الحياة في تربة غير مهيئة لنموه فلم يلبث أن ضمير وتضامل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم .

وسنرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به في تطوره في العصر الوسيط ثم مدى الاستفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان .

نصوص مختارة

(١)

من

تاسوعات أفلوطين

١ — التاسوعة الرابعة — المقالة السابعة

— المقالة الثامنة

٢ — التاسوعة الخامسة — المقالة الأولى

٣ — التاسوعة السادسة — المقالة التاسعة (١)

١ — ترجمة أستاذنا المرحوم يوسف كرم مع إضافة بعض تعديلات ، وتعليقات في
بعض المواضع .

التاسعة الرابعة

المقالة السابعة

في خلود النفس

١ - هل كل إنسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهي إلى الفساد والقضاء بينما البعض الآخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقيا ؟ في وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا .

فلاشك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطاً ، بل له نفس وله أيضا جسم ، سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر . فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

إن الجسم ذاته مركب ، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا ، كما أن الإحساس يراه مفككا متحللا خاضعا لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله . وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضا ويحبله جسما آخر ويؤدى به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحة قائمة فى كائنيتهما . وحق لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالضرورة فلن نجد لها واحدة بحق إذ أنها تنقسم إلى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة . ثم إن لهذه الأجسام من حيث هى أجسام حجما وهى تنقسم وتتجزأ إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد .

وإذن فإن كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين . ومادام الجسم أداة فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما فى الإنسان أى الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة ، وفى الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس .

٢ - فما طبيعة تلك النفس إذن ؟ إن كانت جسما لكانت قابلة للفساد التام إذ أن كل جسم مركب ، وإن لم تكن جسما بل طبيعة أخرى فلا بد أن نبحث

تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولاً أن نبحث
إلام يتحل هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسماً ؟ فإما دامت الحياة
تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذى هو نفس لو كان مركباً من جسمين
أو أكثر فلا بد : إما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم إن كانوا أكثر
من اثنين - حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون
لأى منهما حياة . فإن كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس
ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى إليه الحياة في ذاته ؟ إن
النار والهواء والماء والتراب هي في ذاتها موجودات غير حية . وإن انصف
أحدهما بالحياة فما هي إلا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه (١)
أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام
غير حية . ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فن الحال أن تنشأ
الحياة من تجمعها . وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب
النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ
الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل .

وقد يقال : أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجاً ؟ (والمزيج هو علة الحياة).
فيلزم عندئذ أن يكون ثمة منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هي التي تكون
لها مرتبة النفس . إذ أنه لولا النفس التي في السكون لما وجد في الواقع جسم مركب
بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل في تلك النفس
وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس .

٣ — فإن قال قائل إن الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات
أو أجزاء لا تتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأي مادام لا يمكن

(١) حتى عهد أفلاطون كان القول بالناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً بل إنه لم
يزعزع : إلا بعده بوقت طويل .

أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة - التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد - أى تداخل أو تعاطف بينا النفس متعاطفة مع ذاتها . فضلا عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم (١) .

ولسكن قد يقال إن الجسم بسيط وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة . ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسما - إذ لو كانت تداخله هيولى فستحلها على نفس النحو - أو يقال إن الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهرًا وعندئذ ينبغي أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها . فينبغي إذن أن يوجد شيء يهب الحياة . فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها . إذ أنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها . فطبيعة الأجسام هي أن تتحول وتكون في حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفتى الجسم في الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقيين مادام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى ، أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شيء يضافى عليها صورة . بل ربما لم تسكن الهيولى ذاتها لتوجد إطلاقا ، ولو كنا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هذا السكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس . souffle . مرتبة النفس بل وإسمها لفتى هذا السكون إذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة . فما دامت كل الأجسام منقسمة

(١) ينتقد أفلاطون هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص . مستخدما حجج

فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدي ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأي نظام يكون في النفس . souffle . الذى يدين إلى النفس بنظامه ؟ وأي عقل فيه وأي فهم ؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تسكين عالم وموجودات حية ولتأهت كل قوة من جانبها مع المجموع . فبدون النفس لا يكون شيء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر إليه .

٤ - ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لا بد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام ، مادام النفس فى رأيهم عاقلا ونارا عاقلة . ولكن ، ما أعجب قولهم إن خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالآخرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس ؟

فان قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن فى نظرهم ذلك . الحال من أحوال الوجود ، الذى طالما قالوا به والذى أهابوا به هنا ، مضطرين إلى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فان لم يكن كل نفس نفسا مادام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس فى نظرهم مع ذلك هى النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فانهم يقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئا على الإطلاق . فان لم يكن شيئا على الإطلاق لوجد النفس وحده ولكان . حال الوجود ، هذا لفظا فحسب . ويترب على ذلك أن يقولوا إنه لا شيء يوجد ما خلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى ألقاظ وأن المادة توجد وحدها . ولكن إن كان . ميل . الموجود شيئا آخر غير . حامله . ومادته . وإن كان يوجد فى المادة مع كونه هو ذاته لاماديا لأنه

ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .
 وفضلا عن ذلك فتبعا للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين
 أمرا لا يقل عن ذلك امتناعا . إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو
 باردا صلبا أو ليناً سائلا أو يابسا أسود أو أبيض أى له كل الخصائص التى
 تنتمى إلى صفات الجسم . فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً لسخن
 فقط وإن كان جسما باردا برد وإن كان خفيفاً خفف وإن كان ثقيلاً ثقل وإن كان
 أسود سود وإن كان أبيض يبيض - مادامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا
 البارد أن يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم
 في الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى
 وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل . ولوصح قولهم لما وجب أن
 تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها
 ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة .

هـ - ومن المعلوم ان كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن
 تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحدة لو كانت النفس جسما ؟ إن من
 الأفعال المختلفة ما يتم باختيار إرادى ومنها ما يتم بواسطة مبادئ عاقلة . ولكن
 لا الاختيار ولا المبادئ العاقلة ينتمى إلى الأجسام مادامت تلك المبادئ تنطوى
 على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا في المبدأ الذى يصفى
 عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا .

وفضلا عن ذلك فمن أين تأتى الجسم القدرة على إتمام جسم آخر منه بالتدريج
 إلى حدمعين ؟ ان له القدرة على النمو لا على الإتمام الا اذا قلنا بواسطة النفس التى
 تستخدم جزءاً من السكّلة المادية لتحدث بواسطته النمو . فان كانت النفس جسما وان
 كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هي ذاتها وواضح ان ذلك يكون باضافة جسم

مشابه لما ان كان يتعين ان تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى . فان كان نفسا فن أين يأتي وكيف يدخل وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوخدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تحمل ما تعلمه الأخرى ؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى تتركب نحن منها : إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت أنفسهم غريبة عنا تماما .

إنهم يقولون إن النفس جسم غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلا للكل ؛ وعلى ذلك فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفسا مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى كيف ، ولكنها تستطيع بكيفية الذى هو مختلف عن كمالها أن تحتفظ بهويتها . فلنسأل أولئك الذين يؤكدون ان النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضا نفس كالمجموع ؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئا الى ماهيتها مع ان الواجب أن يضيف مادامت كما . ثم أن النفس تسكون كلها فى مواضع عديدة بينما ان من المحال على جسم ان يكون كله فى مواضع متعددة أو أن تكون اجزائه فى هوية مع الكل .

فان قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسا فعندئذ سيكون قوام النفس اشياء غير حية . وفضلا عن ذلك فان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين

الأكبر والاصغر لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفسا . ومع ذلك فعندما يولد
توائم أو عدد كبير من الصغار - كما في بقية الحيوانات - في ولادة واحدة ومن
بذرة واحدة فإن البذرة تنقسم عندئذ الى مواضع عديدة ويكون كل واحد من
أجزائها كلا . وهذه الظاهرة تكفى لافتناع أولئك الذين ينكرون ان الموجود
الذى يكون الجزء منه في هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكمي وينبغي
أن يكون بالضرورة بغيره كم . فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو
لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف .
فالنفس اذن ليس لما كم .

٦ - ولو كانت النفس جسما لما كان هناك احساس ولا فكر ولا علم ولا
فضيلة ولا امانة بوجه عام وذلك يتضح بما يلي :

ينبغي على النفس لكي تحس شيئا ما أن تكون واحدة وان يدرك الشيء كله
بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثيرات عديدة بواسطة اعضاء كثيرة
من اعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الاحساسات
المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما في ادراك الوجه مثلا : إذ ليس ما يرى
الانف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئا واحدا هو الذى يدرك كل
الملامح دفعة واحدة . فان كان احد التأثيرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق
الاذن فلا بد من وجود شيء واحد يصل اليه كلاهما معا . إذ كيف كان يمكن
القول ان هذين التأثيرين الحسيين مختلفان لولم يكونا معا يصلان الى شيء واحد ؟
فينبغي اذن ان يكون هذا الشيء اشبه بمركز وان تفتى اليه الاحساسات التي
تأتي من كل مصدر مثلها كمثل انصاف الاقطار التي تمتد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحدا بحق . إذ لو كان منقسما ولو كانت الاحساسات
تأتي اليه كلها تأتي الى طرفي خط فانها اما ان تعود الى التجمع في نقطة واحدة

كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشئين كما لو كنت أما احس شيئا وانت تحس شيئا آخر . فان كان الشئ المحس واحدا اى أن كان وجهها مثلا فاما أن يتقلص الى وحدة - وهذا واضح : اذ أنه يتقلص فى السان العين ذاته والافكيك نرى به اكبر الاشياء حجما ؟ وبالاخرى فهو حين يدخل فى المبدأ المدبر يعدو فكرة لاتنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو انه ان كان له حجم فانه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من اجزائه جزءا مختلفا من الموضوع ولا يدرك شئ فينا الموضوع بأسره .

واذن فهذا المبدأ بأكمله ليس الا واحدا . فعلى اى نحو ينقسم ان كان قابلا للانقسام ؟ انه لو انقسم لما امكن ان ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشئ مادام ليس مساويا فى الابعاد لكل الاشياء المحسوسة . فبأى النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى اجزاء تعادل فى مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخلى فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الاجزاء الخاصة التى ينقسم اليها كل جزء من النفس بدورها ام ان اجزاء الاجزاء لانحس ؟ ان هذا محال : فلو كان اى جزء من النفس يحس مادام الحجم قابلا بطبيعته للانقسام الى ما لانهاية لترتب على ذلك ان يناظر كل محسوس عدد لامتناه من الاحساسات هى بمثابة عدد لامتناه من الصور للشئ الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسما لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الاختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الاجسام السائلة كما قد يتبادر الى الازهان لطمست العلامة وكانها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة فاما ان يكون من المحال ان تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية - وإذن فلن تكون هناك احساسات اخرى - او أنه إن اتت علامات

اخرى لا تختفت الاولى فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن مادام في وسع المرء أن يتذكر ومادام من الممكن ان تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلا في سبيل ذلك فمن المحال ان تكون النفس جسما .

٧ - وفي وسعنا ان نصل الى نفس النتيجة من بحث الاحساس بالآلم، فعندما يقال ان شخصا يحس الما في أصبعه فان الآلم يكون في الأصبع حقا ولكن من الواضح أن الاحساس بالآلم يتم باعترافهم هم ذاتهم في المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذي يحس مختلفا فان المبدأ يشعر بذلك وتناثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحدث بالانتقال التدريجي : اى ان الجزء من النفس الذي في الاصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه وهذا ينقله الى اخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الاول احساس بالآلم وان كان الآلم يمتد بالانتقال فلا بد ان يكون هناك احساس جديد للجزء الثانى وآخر للثالث اى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الآلم ويكون المبدأ هو الذى يستشعر في النهاية كل هذه الاحساسات مضافة اليها احساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الاصبع بالآلم بل إن الإحساس المجاور للاصبع يشعر بالآلم في القدم والثالث يشعر بالآلم في الجزء الاعلى وهكذا تكون هناك آلم عديدة ولا يشعر المبدأ بالآلم الذى في الاصبع بل بالآلم المجاور له ويدع جانبا بقية الآلام ولا يعلم ان الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعا لذلك - أن يتم الاحساس بالآلم الاصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية في الجسم معرفة بشيء . بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر - إذ أن لكل حجم اجزاء متميزة - فعلينا أن نعلم بان الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون في هوية مع ذاته في كل موضع من الجسم . وهذه صفة لا تقوم الا في موجود يختلف عن الجسم .

٨ - ثم أن التفكير لا يكون ممكنا لو كانت النفس جسما ايا ما كان هذا الجسم وذلك للأسباب الآتية :

ان كان قوام الاحساس هو استخدام النفس للجسم من اجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الادراك بواسطة الجسم والا لكان هو هو الاحساس . فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم فينبغي بالاحرى الا يكون الموجود الذى يفكر جسما : اذ ان الاحساس ينكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات ، فان لم يسلبوا بذلك فهناك على الاقل افكار تتعلق بامور معينة هى امور عقلية وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف - وهو قابل للانقسام - يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لاشك ان ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الامر كذلك فان ما يفكر فيه لن يكون جسما إذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسب نقطة واحدة منه . فان اعترفوا كما هو الواقع بان الافكار الاولى تتعلق باقل الموجودات نصيبا من الاجسام فلا بد فى كل الاحوال ان يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم أو ان ينفذ كذلك .

فهل يردون بان الافكار تتعلق بصور توجد فى المادة ؟ ان هذه الافكار على الاقل تنشأ متجردة عن الاجسام والعقل هو الذى يقوم بالتجريد إذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبغي أن تفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك الا تكون جسما . ونحن نعلم أن الجميل والمعادل غير ممتدين واننا نفكر فيها معا . واذا فان كانا يأتیان الى النفس فهى إنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها .

ولو كانت النفس جسما فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو

الشجاعة أو غيرها ؟ في هذه الحالة إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيج مناسب ، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة . ولا جدال في أن النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة . ولكن ما شأن هذا النفس والاعتدال ؟ انه على العكس منه يسمى وراء الاحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخنا أو راغبا في بارد معقول أو مقتربا من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . واذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعا للترتبة ؟

فهل تمت أمور أزلية هي مبادئ الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم ان الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتي ؟ ان الخالق في هذه الحالة يظل موجودا . فلا بد اذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كمثل تصورات الهندسة . ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الازلية الدائمة فهي ليست جسما . فينبغى اذن أن يكون الموجود الذى تكون فيه مائلا لها أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسما اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم بل هي باسرها زائلة .

٨ - (١) فإذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) افعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هنا النحر يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة ، فاتهم بذلك يجهلون أولا أن الاجسام تنفعل كل ذلك بفضل قوى لاجسمية فيها ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من ان النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخبير ، وكل هذه تقتضى جوهرها غير جوهر الاجسام . وعلى ذلك فمتى ما

يحيل البعض قوى الاجسام الى حقائق لاجسمية فانهم بذلك لا يتركون للجسم
أية قدرة .

اما ان كل الاجسام تستمد مالمديها من قدرة من قوى لاجسمية فهاكم الادلة
على ذلك :

انهم ليسلون بان الكم غير الكيف وبان لكل جسم كما ولكن ليس صحيحا
ان لكل جسم - كالمادة مثلا - كيفا . ويرتب على ذلك أن يعرفوا بانه مادام
الكم مختلفا عن الكيف فان الكيف يختلف عن الجسم : إذ كيف يكون هناك جسم
بلا كم مادام لكل جسم كم ؟ على اننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم
ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحدا في كل
الاجزاء . فمثلا ان كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل فينبغي
الا تكون الحلاوة جسما . وكذلك الحال في بقية الكيفيات . ثم انه لو كانت
القوى اجساما لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة والا يكون للقوى
الضعيفة الا كتل صغيرة . على اننا قد رى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر
الكتل اكبر القوى في كثير من الاحيان فلا بد عندئذ ان ننسب فعلها الى شيء غير
الامتداد أى الى غير الممتد . فان كانت المادة هي في كل مكان مادامت جسما وإن
كانت تكون اجساما متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها فكيف لا يكون واضحا أن
هذه الكيفيات المستفادة مبادئ عاقلة ومبادئ لاجسمية ؟ ولا جدوى من قولهم
ان الحى يهلك إذا ما فارقه النفس أو الدم . فهذاان حقا شيئا تستحيل بدونها الحياة
غير أن هناك اشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن احدا منها لا يكون النفس (١) .
ولا جدال في أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل في كل الاشياء كما تفعل النفس .

(١) فالكبد والمعدة — كما يقول في موضع آخر — تستحيل بدونها الحياة ولكن ليس
معنى ذلك أن النفس في الكبد أو المعدة .

٨ - (٢) ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال في سائر الأجسام . غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - وإذن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقد وجودها ذاتها مثلها يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائماً حجماً متساوياً ويشغلان الحجم كله ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف إليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع في الجسم دون أن تتخلله . وفي هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكله حتى أدق أجزائه . على أن هذا الخليط مستحيل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها . وأياً ما كان الأمر ، فإن الجسم بأسره هو الذى يتغلغل في الآخر بأسره . فان كان كل من الأجسام في موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخرقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال . إذ لو كان هناك إنقسام إلى ما لا نهاية - ما دام أى جسم مهما صغر قابلاً للانقسام - لوجدت اللانهاية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً . فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسماً آخر تحللاً تاماً ولكن النفس تتخلل كل موضع فهي إذن لا جسمية .

٨ - (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو في أول الأمر طبيعة ، تغدو نفساً حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله لطيف بما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد في الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون إذن بأن هناك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الطرف الخارجية .

ويترتب على ذلك أن يصفوا المسكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه « الإستعداد » . وواضح أن العقل هنا يأتي في النهاية بعد النفس . واسكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لسلكانته الطبيعية . ولو كان الله كما يقولون لا حقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفاداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل . إذ ما الذي ينقله إلى الفعل إن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر ؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل - وهو محال - فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل .

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل ، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذي له طبيعة متميزة عن الجسم والذي هو بالفعل على الدوام . وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التي أوردناها هنا كافية .

٨ - (٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هي مع اختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالإنسجام ؟ إن الفيشاغوريين يشبهون النفس بالإنسجام في أوتار الآلة - مع بعض الاختلاف في المعنى . فعندما تشد أوتار آلة يضاف شيء معين إلى الأوتار هي تلك الخاصية المسماة بالإنسجام . ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأي (١) لبيان استحالة .

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه في تفنيد مادية النفس . ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسي في النفس وهذا واضح تماماً في هذا المقال الذي كان أول ما كتبه أفلوطين .

فقل إن النفس توجد أولاً ومن بعدها الإنسجام وهى تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تنمعه . فلو كانت إنسجماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الإنسجام ليس جوهرآ . فان كان الخليط الذى يتركب منه الاجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك هى الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الإنسجام كما هو الحال فى الآلات ، إذ يدخل الموسيقى الانسجام على الأوتار لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الإنسجام تبعاً لها . فى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلها لا تستطيع ذلك الاجسام المكوّنة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هى التى تستمد وجودها من نظام تلقائى . غير أن هذا ليس ممكناً لا فى الموجودات الجزئية ولا فى النفس وإذن فالنفس ليست إنسجماً .

٨ - (٥) فلنبحث الآن بأى معنى يطلق على النفس لاسم « *entelechia* »
فأصحاب هذا رأى يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للبادة التى هى الجسم الحى . فهى ليست صورة أى نوع من الاجسام ولا الجسم بما هو جسم بل « جسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة ^(١) » ، فاذا شبهناها بالحد الذى تقارن به فهى بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز . فهى إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فاذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه تجزء من النفس — وعندئذ ينبغى ألا يكون لإعتكاف النفس فى النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق السكّال بالموجود الذى هو كاله بل لا يعود للنوم ذاته فى الحق وجود .

ولو كانت النفس كمالاً لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات : فهى إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثراً واحداً . وربما كانت

(١) يورد أفولمبين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس :

الإحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة أما الأفكار فستحيلة . لهذا كان (المشاكسون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يجعلونه خالداً . فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كالا بمعنى آخر إن كان لابد من استخدام هذا التعبير بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها فانما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها على هذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كالا لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب في طعام ولا في شراب بل في أمور غير الأمور الجسمية لا يمكن أن يكون هو ذاته كالا لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغاذية التي قد لشك في إنها كمال غير منفصل بهذا المعنى . ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك . فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر ، والنبات إنما ينمو في أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا . فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية في جزء واحد فهي إذن ليست في السكل كالا لا ينفصل . ثم أن للنبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد . فاذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا إلى نبات كامل فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف - وهي كمال لجسم منقسم - تغدو هي ذاتها منقسمة ؟ وفضلا عن ذلك فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر . فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً للثاني لو كانت كالا لجسم واحد ؟ إن هذا الاعتراض ناشئ كما هو واضح عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى . فقوام وجود النفس إذن ليس في كونها صورة لجسم وإنما هي جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً في جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس .

فإذا تكون ماهية النفس إذن؟ إذا لم تكن النفس جسما ولا كيفية من كفيات وجود الجسم بل فـلا وخطقا وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهرها خارج الجسم فما هي إذن؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهر الحق - اذ أن كل موجود جسمى إنما هو صيرورة وليس جوهرها . فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقا وجودا حقيقيا وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته فى الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه .

٩ — ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهى الوجود الحق الذى لا يكون ولا يفسد . ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك . فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء وهى والعالم المحسوس الذى يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة وهى التى تمتد بقية الأشياء بالحركة . وإذ تهب الحياة للجسم الحى فأنما تستمد من ذاتها ولا تفقدها أبدا مادامت تستمد من ذاتها . إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا الى ما لا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغى أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن تنسب إليها كل المنصير الإلهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته والذى هو الوجود الأول والحى الأول الذى لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد . إذ من أى شىء يكون وإلام يفسد؟ وإن كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله فى ذلك كمثل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكأن له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة البياض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودا دائما. وهذا

الموجود الأول الأزل لا ينفى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حيا ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجودا وحده ومن ذاته . فان اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حاله الأولي بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١٠ - والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسما . وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس . على أن ثبت أدلة أخرى لإثبات ذلك .

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياسا على أنفسنا - في طبيعة ذلك الموجود . فلنتأمل إذن أنفسنا غير تلك التي تجذب اليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتلقى بقية الانفعالات لوجودها في الجسم - لتأمل أنفسنا برئت من كل ذلك رفضت علاقتها بالجسم على قدر وسعها . فواضح في هذه الحالة إن الشرور تضاف إلى النفس وتأتي من مصدر آخر وإنما إن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكن فيها وكأنها من خصائصها . فان كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا أنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزل ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقنة أمورا إلهية فلا يمكن أن يكونا في شيء خسيس فان بل لا بد أن يكون ذلك الموجود اليها مادام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها .

وأذن فمن يكن منا كذلك فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليا ان كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن . ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فإن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن

نفوسهم خالدة تماما . ولكننا اذ نرى النفس في أغلب الاحيان وعند معظم الناس مليئة بالادران فان المرء لا يعتقد بأنها شيء الهى خالد .

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر اليه في حالته المجردة اذ أن كل اضافته الى شيء انما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء . فلتبحثه اذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يلطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عند ما ترى نفسك في عالم عقلى ، خالص منرى عقلا لا ينظر إلى المحسوسات الثمانية بل بدرك الأزل بما هو أزل فيه ، ويرى كل شيء في المعقول مادام هو ذاته قد غدا عالما معقولا منيرا تضيئه الحقيقة الصادرة عن « الخير » الذى ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم إني لكم إله خالد » (١) وذلك حين ترقى الى الوجود الإلهى وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه معه .

فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هي معارف بحق تظهر في داخل النفس . اذ أن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر الى الخارج بل تراهما فيها وفي تفكيرها في ذاتها وفي حالتها الأولى . وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتمائيل على بها الصدا تصقلها هي (١) . فهى أشبه بذهب له نفس ثم نفص عنه كل ما يتعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد فتميه القوة الكافية ان ترك لذاته .

١١ — وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الوجود خالد ؟ إنه يستمد

(١) هذا لبيت لأبذوقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثلا لشعور النفس بالوهتبال بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما في هذا العالم .

(٢) تثير أفلاطون في هذه الآراء واضح لا يحتاج الى بيان .

من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها ، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهي ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التي هي مصدر النار : اذ أن النار أيضا تفسد بواسطة هذه المادة .

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبدا . فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تنضاف اليها من الخارج : اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرها فتكون جوهرها يحيا بذاته وعندئذ تكون هي بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة ، أو تكون الحياة بدورها حدا مركبا فتحلله من جديد حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب . بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها المادة فسنضطر الى التسليم بأن الموجود الذي تأتى منه هذه السكيفية الى المادة هو ذاته أيا كان - خالدا ، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه . فهناك إذن طبيعة حية فعالة .

١٢ - فضلا عن ذلك فإن قيل : إن كل نفس تعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد . وإن قيل ان بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أى أن نفس العالم مثلا خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ أن كليهما معا مبادئ حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيها وراء السماء وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات وعندما يصعدان الى المبدأ الاول وتصورها لكل موجود في ذاته الذي تستمد به ذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها يأتيها من التذكر . وهذا التصور يجعل لها وجودا سابقا على الجسم ويمكنها - وهي تنعم بمعرفة أزلية - من أن تكون هي ذاتها أزلية .

ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته الى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة، فهي اذن لن تغنى . ولن يقال إنها قد تغنى بالانقسام والتجريد وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كما كما أثبتنا ؟

- فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة .

- ان الاستحالة حين تكون علة للفساد تقضى على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث الا لموجود مركب. فان كان يستحيل اذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأنحاء فهي بالضرورة لا فانية.

١٣ - فما دامت المعقولات مغارقة فكيف تدخل النفس في جسم ؟

- ان كل ما هو عقل فقط لا يتفعل فهو منذ الأزل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لا يحس فيها ميلاً ولا شوقاً ، ولكن الوجود الذي يضاف اليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه في العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق (١) والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في المعقول والتي ترتبط بالنفس الكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها وتمارس معها حكمتها على الكون - هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءاً بمفردها ، ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذي تكون فيه لا تنتمى بأسرها الى الجسم، بل تحتفظ بشيء خارج عنه بل ان عقلها لا يتأثر بالجسم اما هي ذاتها فتارة تكون في الجسم وتارة خارجه

(١) في هذه الموضع يردد أفلاطون فكرة أساسية في مذهبه وهي رغبة كل مبدأ من المبادئ في أن يخلق وينظم ما يتلوّه محاسناً في ذلك المبدأ الأول. وفي هذا ما يدل على أن أفكار أفلاطون الأساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية وان في هذا المقال المتقدم حججاً أفلاطونية خالصاً وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

وهي إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل في موضعه ويملا كل شيء جمالا ونظاما بتوسط النفس : فهو موجود خالده وسيط خالده يظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي ،

١٤ — وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية. تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة . فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية مادامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا . فكلها مصدر عن مصدر واحد مادامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر .

فهل يقال إن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة مادامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلل عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة ، وإن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا غير أن هذا النقص الأدنى حين يترك لا يفتني بدوره طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه . إذ أنه ما من موجود حقيقي يفتني .

١٥ — لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهانا . أما الذين يطلبون دليلا ملبوسا فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدة نعمة النفوس التي أسىء إليها وتدعوا إلى تسكير الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر - وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل . وكمن نفس كانت من قبل في أناس لا تكف عن أن تضيئ الخبير على الناس فتقنعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء . وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفتن .

المقال الثامن

في هبوط النفس الى الجسم

١ - كثيرا ما أتيقظ لذاتي تاركا جسمي جانبا . وإذا اغيب عن كل ماعدى ارى في اعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من اننى انتمى الى مجال ارفع ، فيكون فعلى هو اعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل الى هذا الفعل اثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنى بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى حين اعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى وكيف يمكن أن ترد النفس الى الاجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى وان كانت فى جسم (١) .

ولقد قال ميرقليطس الذى دعانا الى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الازدواج فتحدث عن طريق الى اعلى وإلى اسفل ، وقال : إن الشيء مع تغيره يظل فى سكون ، و أن تكرار مجرود مطرد واحد أمر على (٢) . ، تلك هى المجازات التى يستخدمها ولكنه أغفل توضيح اقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بانفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته فى بحثه .

وقال انابذوقليس إن الهبوط إلى هنا قانون يحتم على النفوس الخاطئة وأنه هو

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب افلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية . وفيه يرجع المنصر الالهى الى الطبيعة الذاتية للانسان فيكشف الانسان سمو الاصل الذى امت منه نفسه بالتأمل الباطن . وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس الى لا تبدأ تطرأ على الذهن الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويمود الى التفكير الواعى فى هذا العالم .

(٢) الارجح أن ميرقليطس يرمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع للدلال الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة .

ذاته بعد أن كان نائماً الى جوار الالهة قد اتى الى هذا العالم متقاداً خائفاً الصراع - فلم يكشف لنا في هذا الصدد اكثر مما كشف فيثاغورث . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً اسطورياً ولكن الاسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحاً .

ويبقى أمامنا افلاطون الالهى الذى قال عن النفس امورا جميلة عديدة وتحدث في مواضع كثيرة من اجائته عن ورودها الى هذا العالم ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء ولكنه يظل دائماً على احتقاره المحسوس ويعيب على النفس لحولها في البدن، فيقول : انها في سجن وانها فيه كأنها في مقبرة وأن المرء في « الاسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس في سجن . والكهف (١) عنده كالبحر عند أنبا ذوقليس يعنى - على ما يبدو لى - عالمنا حيث يكون السير نحو العقل - كما قال - تحريراً للنفس من علائقها وصعوداً الى خارج الكهف . وفي « فيدروس » نرى فقدان النفس لاجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الارضى . وهى تعود الى الصعود ثم يرجع بها ، إكالا للدورة الى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى الى هنا هى احكام أو مصير أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم تبعاً لكل هذه الفقرات امراً مذموماً . ولكنه حين يتحدث في « تيمائوس » عن السكون المحسوس يثنى على العالم ويعده لها خيراً . فالنفس هبة من فضل الصانع ترمى الى بث العقل في السكون ، إذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يتأتى إن لم يكن له نفس . ولهذا ارسل الله

(١) الإشارة الى الكهف ترجع الى « الجمهورية » أما الإشارة الى السجن والمقبرة فترجع الى « فيدروس » .

للكون نفسا مثلما ارسل نفسا لكل منا حتى يكون الكون كاملا اذ لا بد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول ومثلها .

٢ - ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن أنفسنا فائما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أى نحو آخر ؟ واخيرا نعرض لسؤال عن الخالق : هل احسن صنعا أم اساء بخلق هذا العالم وجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين أنفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا لسكى تدبر الاجسام السفلى أن نتخللها الى اعماقنا إن كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لبذ التفرق فى كل الاشياء ونقل كل منها الى موضعه الخاص - إذ أن لكل شيء فى الكون محلا طبيعياً خاصاً - ولاحتاجت هذه الاجسام الى عناية تتعدد وتتنوع . إذ أن الاجسام تتقابل مع كثير من الاجسام الغريبة ولا بد لها فى خضوعها الدائم للحاجة من معرفة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة .

اما الموجود الكامل الذى لا يشوبه نقص أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شيء مضاد لطبيعته (أى العالم) فليس فى حاجة إلا الى نظام طفيف . واما النفس فما دامت لاتعرف رغبات ولا انفعالات فانها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات مادامت لاتقبل أية زيادة أو نقصان .

ولذا قال (أفلاطون) : إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التى تسرى فى السماء وتنحكم فى العالم بأسره وطالما ظلت أنفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لاتدخل فى الاجسام أو فى موضوع مادية فانها تنحكم بسهولة فى الكون كنفس لكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقاً أن تهب الجسم قوة

الحياة طالما أن العناية التي تمارسها على الموجود الأدنى لانتوفاها من أن تظل في مفر خير منه . ذلك بان السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذي ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق اوامر لايتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخصي وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله عليه ؛ فالنفس الالهية تتحكم في السماء باسرها على النجوم الاول وهي تلو عليها بخير اجزائها وترسل اليها آخر قواها .

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محل ادنى إذ أن النفس لا تحرم من الأشياء السكينة في طبيعتها قط ، بل هي تملك منذ الازل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أي أن هذه القوة تنتمي اليها دواما وهي لم تبدأ قط .

وحين يقول افلاطون : إن نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ أنه يضع اجسام الكواكب ايضا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يبقى للنجوم ماهي خليفة به من سعادة، ذلك بان هناك سببين يجعلان الاتحاد النفس والجسم امرا لا يحتمل : فذلك الاتحاد اولا عقبة في سبيل التفكير وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شيئا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم فهي لا تقوص في باطن الأجسام، وهي لا تنتمي الى شيء وهي ليست ملكا لجسمها، بل جسمها ملك لها، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب . فمن اذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف اذ انها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك اي شيء يتجه بها الى اسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهي دائما قريبة من المثل العليا تنظم السكون بقوتها دون أن تنفذ هي ذاتها شيئا .

٣ — ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد باسرها — على ما يقال —

في الجسم حيث تعاني الشر والالام وحيث تحيا في امي ورغبة وزهبة وكل ضروب

الشر والى يعد الجسم لها سجنا ومقبرة والعالم كهنا وجحراً؟ الا يتنافى هذا الرأى عنها مع ما قيل عنها ؟ .

فلنتقل الآن إن اسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلى وغيره توجد في مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول ، وهذا العالم يشتمل ايضا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية - اذ أن العقل ليس واحدا بل هو واحد وكثير في نفس الآن . ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة . فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلما تصدر الانواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد . وبمضا قد وهب عقلا بوفرة وبعضها وهب اقل من سابقه وذلك في العقل الفعال على الأقل . إذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كأن حى كبير وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة فالأمر هنا اشبه مايكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكل وأقوى وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة ماثلة لها . والأمر هنا ايضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار ، فالحقيقة الكاملة للنار هى حقيقة مجموع النار أو بالأحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها .

وظيفة النفس العاقلة هى التفكير ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده اذ لو كانت تلك هى مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل فى شىء . فهى اذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلا ، بل لديها ايضا وظيفة خاصة شأنها شأن كل الاشياء الحقيقية وهى حين تلقى بنظرها الى الحقيقة السابقة عليها تفكر وحين تنظر الى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر الى ما يليها تنظم وتدبر وتتحكم ، اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هى ادنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة مادامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

٤ - إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود إلى الموضوع الذى أتت منه، ولكن لها أيضا قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهم أشبه بالشعاع المضى الذى يرتبط بالشمس من أعلى ولا يابى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في العقول مع النفس الكونية لوجب أن تتخلص من الألم، فهي معها في السماء تشاركها السيطرة كالملاك الذين يظلون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معا وفي موضع واحد . ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتطوى على ذاتها . وحين تظل طويلا في هذا الإبتعاد والإفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئية وتنعزل وتضعف وتذب الكثرة في فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء . ففي إستنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع تبتعد عن كل الباقي وتزداد إلى هذا الموضوع الواحد الذى يصطدم به كل الباقي وتتوجه نحوه فتبتعد عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقويه من (تأثير) الموضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة والسجن في الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوى الذى كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس الكونية وهي الحالة السابقة التى يقتضى خيبرها ذاته أن تعود إليها .

فالنفس إذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل، فهي على ما يقال في قبر وسجن . ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود إذ أنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى؛ فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا

نارة أخرى وتنهمك في حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة .

هذا على وجه التقريب هو ما يرى اليه أفلاطون حينما يجعل في خليط المجال الأدنى أقساماً وأجزاء . فن الضرورى كما يقول ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط (١) وحين يقول إن الله يبذر النفوس فعليها أن تفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلماً ومتحدثاً . إذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المفروزة في طبيعة الكون متولدة مظهرة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية (٢) .

هـ — وإذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس في تربة الصيرورة وهبوطها الذى يضى إلى كمال الكون والعقاب والمكف وضرورة هذا المبوط وحرية — إذ أن الضرورة تنقل على الحرية — والحلول فى الجسم بوصفه حلولاً فى شئ مرذول . كذلك لا تختلف تعبيرات أنباذوقليس : المنفى الذى يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة . وكذلك تعبير هيرقليطس : الراحة فى القرار .

واستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية فى المبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرها ولكنه لما كان يتوجه إليه بحركته الخاصة فنى وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى فإدام هناك قانون أولى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الأفعال والإنفعالات، وما دام الموجود الذى

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورى لمبوطها وميلادها فى هذا العالم .

(٢) يفسر أفلاطون تشبيهات أفلاطون على نفس النحى الذى يفسر به الأساطير فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الناتجة بتصويرها تصويراً زمنياً فيه تعاقب وحركة وذلك لكي تقربها إلى الأذهان .

يضم إلى الجسم بهوطة من المجال الألهى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر
فإن المرأ لا يكون متجنبا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول : إن الله هو الذى
أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائما بالمبدأ الذى صدرت منه حتى لو
كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فى مزرعة : هى تلك التى تهتم بها النفس لمهوطة وتلك التى
يكون قوامها الأفعال المردولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا . فالأولى هو
حالة مهوطة ذاتها ، أما عن الثانية فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقا
وحين تنسحب منه بسرعة أكبر فهى خليفة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياها . وهنا
تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهى - ولكن الإفراط فى الرذيلة
يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتى النفس ذلك الموجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا إلى
داخل الجسم ، والنفس آخر الألوهيات تأتى هنا بميل إرادى لتمارس قوتها وتثبت
النظام فيها هو تال لها . فإذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن فلن
ينالها أى أذى نتيجة اسكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعة الرذيلة ومارست
قواها وأنتجت أفعالا وآثاراً . فكل القوى التى تظل فى العالم اللا محسوس غير
فعالة ، تغدو عميقة إن لم تنتقل إلى الفعل ، بل إن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر
عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها : إذ أن الفعل يكشف دائما عن قوى كامنة خفية
ليست فى ذاتها حقيقة فعلية . والواقع أن كل إمرء يجب للسكنوز الباطنة فى أى
موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه .

٦ - لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب وإلا لظل كل شيء خفيا مادامت
الاشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة . ولو ظل الواحد ساكنا فى ذاته

لما وجد أى موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد بمجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد . وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها . فن الحصاص السكامة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى نائج حسى . ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه . وليس عليه أن يلقى هذه القوة ساكنة أو أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواما حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات فى حدود الإمكان نتيجة لعظم هذه القوة التى تمد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب . إذ لا شئ يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه .

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فن المحال - ما دامت موجودة - ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذى يمد كل شئ بالخير بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه . وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعل سابقة عليها فلا يجب أيضاً فى هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكان هذا المبدأ الذى يضمنى عليها وجودها يتوقف لمجزه عن المضى حتى يصل إليها .

وإذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إباتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائماً : الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى وهى تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها .

٧ - هناك طبيعتان طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة ، ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى - وهذه طبيعتها - أن تشارك فى

الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيعا من كل الوجوه . إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى : فلها من ذاتها قدر إلهي . ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها . وفي مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هي ذاتها بما من وتفوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكلها في ذاتها . فضلا عن ذلك ففي وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رآته وبما تقبلته هنا ففي وسعها أن تفهم كنه الوجود في المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بزيادة معرفة الخير في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته . والتفكير الاستدلالي هبوط إلى أدنى درجات العقل؛ فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك؛ ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل في ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعي فإنه يسير حتى النفس . فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه ، وإذ يعاود العقل الصعود في اتجاه مضاد فإنه يترك الموجود الذي يحى من بعده . وكذلك الحال في فعل النفس . وما يأتي من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق . وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى التوالي ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل . أما النفس التي نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجرد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل فيه شر . وهي لاتعاني أي شر بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها وتتعلق دائما بالموجودات العليا مادام الأمران ممكنين في نفس الوقت . وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل - بوصفها نفساً - ألا تكون على صلة بها .

٨ - وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضافا لرأى الآخرين فلنقل :
إنه ليس صحيحا أن كل نفس تفوس بأكلها فى المحسوس حتى نفسنا ذاتها ففيها
شئ يظل دائما فى المعقول ؛ ولكن إن كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد أو
بالأحرى إن كان مسودا ومضطربا فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى
يتأملها الجزء الأعلى من النفس ؛ إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط
حتى يصل إلى شعورنا . ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس
إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس . فالرغبة مثلا إن ظلت مثلا فى الملكة
الشمسية لما عرفناها وإنما نعرفها ، عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير
المنعكس أو بهما معا . فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف
يتجه نحو العقل ، والنفس الكلية وهى نفس الكون تنظم الكون بحزمها الذى هو فى
جانب الجسم ، وهى أعلى من الكون تفعل دون أن ينالها تعب إذ أنها تقرر
أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بل بالعيان العقلى كالقن . فالجزء الأدنى من تلك
النفس هو الذى ينظم الكون . وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون
جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بالحواس وتأثيراتها . وهى تدرك أشياء كثيرة
مضادة لطبيعتها تؤلمها وتعكر صفوها . والجزء الذى ترعاه ناقص يصادف من
حواله كثيرا من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها توجه إلى أمور كثيرة أخرى
تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها ، ولكن للنفس أيضا جزءا لا يتأثر بتلك الملاذ
الزائلة يحيى حياة شبيهة بحياة النفس الكلية .

التاسعة الخامسة

المقالة الأولى

رسالة في الاقائيم الثلاثة التي هي مبادئ

١ - ما السبب إذن في أن النفوس نسبت الله أباهما وأنها وهى أجزاء آتية منه وملسكه التام تجهل ذاتها وتجهله ؟ إن أصل الشر بالاضافة إليها هى الجراءة والمكون والاختلاف الأول وإرادتها أن تكون ملكا لذاتها ، إنها تفرح باستقلالها فتتأرجح حركتها التلقائية لكي تهرب إلى الجهة المقابلة لله : فإذا ما وصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه : مثلها مثل أبناء انتزعوا من أبيهم وربما زمناً طويلاً بعيداً عنه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم ، إن النفوس وقد انقطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلالتها، إنها تقوم كل ما عداه وما من شيء إلا وتعجب به أكثر من إعجابها بذاتها ، كل شيء يدهشها ويستهيها ويدعها معلقة ، وهى تقاطع - بما تستطيع من قوة - الأشياء التى ابتعدت عنها إحتماراً لها ، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هذه الدنيا وإحتقارها لذاتها . إذ أن السعى وراء شيء والاعجاب به هو بالاضافة إلى الذى يعجب به ويسعى وراءه بأنه هو أدنى منه، وهو إذ يضع نفسه فى مكان أدنى من الأشياء الخاضعة للكون والفساد، وإذا يعتقد نفسه أحقر مما يحد من أشياء وأكثرها فناء لن يستطيع أبداً أن يدرك طبيعة الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا استعدادهم إذا أردنا أن ينكصوا على أعقابهم صوب الموجودات الأول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعنى الواحد والأول . ما هما هذان الإستدلالان ؟

(١) إن أحدهما يبين شناعة ما تكبره النفس الآن ، ومنسهب فيه فى موضع آخر ، (٢) والثانى يعلم النفس ويذكرها بطريقة ما بأصلها وكرامتها ، وهو يأتى قبل الآخر . وإذا إستبان هذا الموضوع أنار الآخر . وهو الذى ينبغى معالجته

الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً ، إذ أن الذى يبحث هو النفس ومن الضروري أن نعلم أى موجود هى ، فهى التى تبحث لى تعرف أولاً ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على القيام بمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من الملائم القيام بالبحث . إذ أنه إذا كان ما تبحث عنه غريباً عنها فما الفائدة من البحث ؟ ولكن إذا كان موضوعاً مجانساً لها فمن الملائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه .

٢ — بل تفكر كل نفس أولاً فيما يلى : كيف أن كل نفس هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ؛ الحيوانات التى تغذيها : الأرض والبحر والى فى الهواء ، والكواكب الآلهية فى السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبة . إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التى تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هى أشرف منها ، من حيث أن الموجودات تكون وتفسد بحسب تمدد النفس بالحياة أو تركها بينما هى باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها . أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات فلنصطنع الاستدلال الآتى : فلتختبر النفس الكلية الكبرى التى هى نفس أخرى ، ولكن ليست نفساً صغرى لئلا ترى هل ستكون جديرة بهذا الاختيار ويتحقق ذلك من إبتعادها عن كل ما يفرى النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادى الرزين . ولنفترض نفس الهدوء فى الجسم الذى يحيط بها وأن اضطرابها يسكن بل أن كل ما يحيط بها يسكن : الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهى أعلى من سائر العناصر ، ولتتخيل فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج تنساب فيها إن جاز هذا التعبير وتفيض فيها ، تدخلها من كل صوب وتنيرها . وكان أشعة الشمس إذ تنير سحابة قائمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية ، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمنحه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه . والسماء

إذ تحركها حركة مرمدية نفس تقودها بعقل نصير حيواناً سعيداً ، وهي تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها ، ولم تسكن من قبل إلا جساماً خامداً : تراباً وماء بالآخرى مادة قائمة أى لا وجوداً يكون موضوع كراهية الآلهة على حدة قول بعضهم . وتبين قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإرادتها الخاصة ، إذ أنها تتحد بها في كل امتداد منها كبر ، وتحيط بجميع الأوساط كبيرة وصغيرة . إن أجساماً عدة لا تحمل في نفس المكان ولكن الواحد يحمل هنا والآخر يحمل هناك . وهي منفصلة الواحد عن الآخر سواء كانت أو لم تكن في مناطق متضادة ، أما النفس فليست كذلك فهي لا تتجزأ لكي تحيط بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم ، ولكن الأجزاء جميعاً تحيط بالنفس جميعاً الحاضرة كلها في كل مكان المشابهة بوحدها وحضورها في كل مكان للأب الذي ولدها (أى العقل) إن السماء وهي متكررة ولها أجزاء مختلفة هي واحدة بقدرة هذه النفس التي بها يكون هذا العالم لها . والشمس أيضاً إله لأنها متنفسة والكواكب أيضاً - وإذا كان فيما شئ إلهي فذلك لنفس السبب ، والسبب الذي من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم . ونفسنا من نوع أنفسهم ، ونحن نتأملها في حال الصفاء ودون الزيادة التي تنضاف إليها نجد لها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الجسيمات ، فإن هذه من تربية ، وحتى لو كانت من نار فما الذي يشعلها ، وكذلك الحال في مركبات هذين العنصرين ، وكذلك الحال أيضاً إذا أضفنا إليهما الماء والهواء . فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا ننسى أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا ؟ إذا كنت تحب النفس التي في آخر فأحب نفسك إذن .

٣ - ذلك هو الشئ النفيس الإلهي الذي هو النفس ، فابحث عن الله باطمئنان برسالة . مثل هذا المبدأ وأصعد إليه ، إنه ليس بعيداً وأنتك لواصل إليه ، وليس

الوسطاء عديدين ، تأمل إذن في هذه النفس الألهية في جزئها الأكثر الوهية الجزء القريب من الموجود العالى الذى بعده ومنه تأتى النفس ، فلو أنها على ما بيننا مقالنا إلا أنها صورة للعقل ، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هى كلمة العقل والفعل الذى بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات ، كما توجد في النار جراتها ، والحرارة التى تبذلها لباقي الأشياء . يجب إذن تصور النفس التى في العقل على أنها لا تسيل بل تبقى هناك ، بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص ، ولما كانت آتية من العقل كانت نفسا عقلية وعقلها يقوم في الاستدلال وكما لها يأتيها أيضا من العقل ، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلد لها في حال السكال إذا فورنت به ، إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالنعلم حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر في العقل تحصل في باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل ، ويجب القول إن أفعال النفس هى الأفعال العقلية الباطنة فحسب ، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنى ، وهو انفعال لها ، فالعقل يجعلها إذن أكثر الوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه ، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما في الماهية : النفس لاحقة كمثل والعقل كصورة ، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه وبذا يتصح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها .

٤ — ويمكن إدراك ذلك أيضا على النحو الآتى : اننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية وما فيه من آلهة منظورين أو غير منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر في العالم المحسوس . ولكن لنترقى إلى نموذج وجوده الحق ولننظر هناك جميع المعقولات الحاصلة في هذا النموذج على السرمدية والمعرفة الباطنة لنواتها والحياة ، وننظر العقل الخالص الذى هو رئيسها والحكمة الكبرى والحياة الحققة في عهد كرونوس في عهد الآلهة الذى هو «شبع» وعقل إذ أنه يحوى في ذاته جميع الوجودات الخالدة ، وكل عقل وكل إله وكل نفس في

سكون سرمدى ، لم يحاول التغير ما دام خيرا إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شيء فى ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملا وكل ما فيه فهو كامل كي يكون كاملا من كل وجه ، ومامن شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء إلا وهو يعقل ، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل ؛ ليست سعادته شيئا مكتسبا فانه هو الأشياء جميعا منذ الأزل وتلك هى الازلية الحققة . وما الزمان الذى يشتمل على النفس والذى يترك الماضى ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها ، فان فى النفس بعض الموجودات ثم بعضا آخر ، لأنها حينما سقراط وحينما فرس ودائما موجود ما جزئى والسكن العقل الأشياء جميعا لأنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة فى نفس المسكن لأنه موجود فحسب ، وقولنا إنه موجود يلائمه دائما ، وهو ليس مستقبلا فى أى وقت ، إذ أنه موجود حتى فى ذلك الوقت ، وكذلك هو ليس فى الماضى أبدا إذ فى تلك المنطقة لا شيء يمضى ولكن جميع الموجودات حاضرة فيها أبدا باقية هى ، لأنها تحب لأنفسها هذه الحال ، كل منها عقل وموجود وملتها هى كل العقل وكل الموجود من حيث أن العقل يحفظ الموجود بتعقله إياه وأن الموجود بما هو موضوع تعقل يعطى العقل التعقل والوجود ، ولكن للعقل علة مختلفة عنه وهى أيضا علة الموجود ، فللاثنين جميعا علة مختلفة عنهما إذ أنهما يوجدان معا ولا يفترقان وليكنهما جميعا يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذى هو عقل ووجود معا تعقل وشيء معقول معا ، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل ، إذ أنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية ، فالحدود الأصلية هى إذن : العقل والموجود والتغاير والذاتية ، يضاف إليه الحركة والسكون ، الحركة من حيث أن هناك تعقلا والسكون لاجل أن يبقى التعقل هو هو والتغاير لازم لكي يكون هناك شيء متعقل متمايز من الموضوع المعقول ، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون ؛ والتغاير لازم أيضا لكي تتمايز الأشياء المعقولة فيما

بينها ، والذاتية لازمة من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وأن فيها جميعا شيئا مشتركا وفصلها النوعى هو التغير . من كثرة الحدود هذه يولد العدد والسكم وخاصة كل موجود الكيف ، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

هـ — ذلك هو الإله المتكثر وهو موجود فى النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد ألا تبارحها وهى إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئا واحدا إن جاز هذا التعبير تسأل من الذى ولد هذا العقل ؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه ، علة وجوده وكثرته الذى يحدث العدد ؟ إذ ليس العدد أول فان الوحدة تأتى قبل الثنائية ، والثنائية الكائنة عن الوحدة محدودة بها وهى بذاتها غير محدودة ، وحينئذ يولد العدد أعنى الموجود ، ولكن النفس هى أيضا عدد إذ أن هذه الحدود الأول ليست أحجاما ولا مقادير ممتدة ؛ هذه الأشياء الغايضة التى يعتقد بوجودها الاحساس ، متأخرة عنها وأن ماله قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة بل ما لا يرى فيها ، أعنى عددا وأصلا بذريا ، وما يسمى عددا وثنائية لا محدودة فى العالم المعقول هى أصول وعقل . هناك أولا الثنائية اللامحدودة التى تحمل فى ما هو موضوع المعقولات ، ثم العدد الذى يولد من هذه الثنائية ومن الواحد ، والعدد صورة وكل شئ فهو مصور بصور تولدت من العدد فاذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معينين فانه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد .

٦ — كيف إذن يرى العقل ؟ وماذا يرى ؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لى يرى ؟ إذ الآن النفس تدرك أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التى طال الكلام فيها بين قدماء الحكماء وهى : كيف يأتى الوجود من الواحد كما هو فى نظرنا كثرة ما ؟ ثنائية أو عددا ؟ كيف لم يبق الواحد فى ذاته ؟ كيف تصور رد هذه الكثرة للوحدة . فلنعالج الموضوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بالفاظ بل بشوق النفس للصلاة له ؛ على هذا النحو نستطيع أن نصلى له فى خلوة

وإذ تتأمل هذا الواحد الموجود في ذاته كأنه داخل هيكل ، والساكن في ما وراء الكل يجب أن تتأمل فيه الصور التي تتطلع إلى خارج ، وهي صور ثابتة ، أو بالأحرى أول صورة تجلت .

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه ولما لم يكن هناك شيء من ذلك بصدد الواحد فلنضع أنه غير متحرك ، ولكن إذا جاء شيء بعده فلا يحمي الشيء للوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى نفسه أبداً ، ولا تكونن الصيرورة في الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية . بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكي نعبر عما بينها من رابطة عليية وترتيب ، بل يجب القول في الواقع أن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود: الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا: الثاني. وإذا فاذا كان هناك حد ~~يأتى~~ بعد الواحد فيجب أن يوجد ، هذا الحد ، دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه دون أن يريده ، وبالجملة دون أى حركة . كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه ، الباقي ساكناً كما أن الضوء الساطع المحيط بالشمس يتولد منها مع كونها ساكنة دائماً ، على أن جميع الموجودات مادامت في الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرتها الراهنة ؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجودات الحادثة منها . فمثلاً النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، فالمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هي شيء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التي تصل إلى كمالها تلد ، وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ، يلد موضوعاً سرمدياً ، ويلد موجوداً أدنى منه .

وماذا نقول إذن عن الموجود الكلى الكمال؟ إن شيئاً لا يأتى منه سوى ما هو الأعظم بعده ، ولكن الأعظم بعده هو العقل الذى هو الحد الثانى، ذلك بأن العقل

يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من العقل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعا، لأن سائر الأشياء تأتي بعده، فمثلا النفس كلة العقل وفعله، كما أن العقل كلة الواحد وفعله، أما كلة النفس فغير معينة، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلا، وهو يراه دون أن يكون منفصلا عنه لأنه بعده ولا شيء بينهما، كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشترك الموجود الذي ولده ويحببه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧ - نقول إذن أن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أوضح: فأولا يجب أن يكون الموجود المولود شبيها بالواحد على نحو ما، وإن يحتفظ بخصوصائص الواحد، وإن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلا فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل، وفي الواقع أن من يدرك غيره فهو اما الاحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذي يدرك) إذ أن الاحساس لا يدرك الواحد، فهو إذن العقل ولكن العقل قابل للقسمة وليس الحال كذلك في الواحد الذي يراه. في العقل أيضا توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء، والعقل ينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة، ويتأمل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ أنه يستخرج من ذاته ضربا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وإن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو للواحد، وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به، ولأنها آتية منه. العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعا تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم،

من حيث أنه هو ليس شيئا من هذه الأشياء ، إذ أن كل شيء يأتي منه لأنه هو ليس متضمنا في أى صورة ، فإنه واحد فحسب هو والعقل ، وكل ما في الموجودات لذا ليس الواحد شيئا من الأشياء التي في العقل ولكن منه تأتي جميع الأشياء ، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ أن كلا منها له حد وضرب من الصورة .

فليس يتدرج الموجود في اللاحدود ، يجب أن يثبت الموجود في حد معين وحالة ثابتة ، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هي الحد والصورة ، ومنهما تستمد أيضا حقيقتها. العقل الذي نتحدث عنه حقيق بأن يلد له أصفى المبادئ وبألا يولد إلا من المبدأ الأول ، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أى كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة ، ولكنه هو ملئ بالموجودات التي ولدها يتلها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقها في ذاته ويمنها من الهبوط في المادة حسب تأويل الأسرار ، وبعض الأساطير المتعلقة بالآلهة. قبل زوس يأتي كرونوس الإله الفائق الحكمة الذي يستعيد دائما الموجودات التي يلد لها بحيث يمتلئ العقل بها ويشبع ولكن بعد ذلك وقد شبع يقال إنه يلد زوس ، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال. إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة . ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة ، ولكن ليس من الممكن في هذه الحالة أيضا أن يكون الموجود المولود أعلى ، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه ولنفس السبب هو بذاته لا محدود ، ولكن الواحد يحده وكأنه يصوره . معلول العقل كلية والتعقل الاستدلال موجود قائم بذاته هو الموجود الذي يتحرك حول العقل هو نور العقل والآخر يبقى متعلقا به من الجهة الواحدة . هو متحد بالعقل . هو يمتلئ به ومستمتع به ، وهو يأخذ منه بنصيبه ، وهو نفسه يتعقل ، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما يأتي بعده أو بالآخرى هو أيضا يلد موجودات هي أدنى منه بالضرورة ، سنتكلم عنها فيما بعد ، إذ أن الأشياء الآلهية تقف عند النفس .

٨ - من هنا الدرجات الثلاث للوجود عند أفلاطون فإنه ، يقول : جميع الأشياء هي في الملك الذي يملك على جميع الأشياء وهو ، الوجود الأول ، والثاني هو لدى الموجودات التي من المرتبة الثانية ، والثالث لدى الموجودات التي من المرتبة الثالثة ، وهو يتحدث أيضا عن ، « أي العلة » (وهذا في الرسائل ص ٣١٢ هـ و ٣٢٣ د) والعلة هي العقل ، والعقل عنده هو الصانع ، وهو يقول ، « الصانع يصنع النفس في فرقة بركان » (في تيمائوس ص ٤١ د وفيليبوس ص ٢٨ ج) وأبو العلة أعني أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات ، وما هو بعد العقل وبعد الموجود (الجمهور ص ٥٩ هـ ب) وفي عدة مواضع يقول : إن الموجود والعقل هو مثال ، فهو يعلم إذن أن العقل آت من الخير بالذات وإن النفس آتية من العقل ، فليس في نظرياتنا شيء جديد ، وليست هي بنت اليوم .

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصل ، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقدسها كتابات أفلاطون ، وقد كان بارمنيدس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل ، وحين كان يمان أن الموجود ليس في المحسوسات . قال : التعقل والوجود شيء واحد ، الموجود عنده ساكن ، ولو أنه يقرن به التعقل ، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكي يبقى هو هو ، وهو يشبهه بكثرة مستديرة لأنه ينطوي على جميع الأشياء ولأن التعقل ليس شيئا خارجا عنه ، ولكنه باطن ، غير أنه إذ سماه الواحد في كتاباته استهدف للنقد من حيث أن هذا القول عنه واحد هو متكرر . إن محاوره بارمنيدس لأفلاطون أضبط ، فإنها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة ، والواحد الثاني وهو وحدة متكررة ، والثالث وهو وحدة وكثرة ، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث .

٩ - وإنكساغوراس إذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير المسترج يضع هو أيضا الواحد كحد أول مفارق ، ولكنه بسبب قدمه ، قد أهمل الدقة ،

وهرفليطس أيضا يعرف الواحد المرمى المعقول، ذلك أن الأجسام عنده هي في
 صيرورة وسيلان متصلين، وعند انبأذوقليس هناك الشقاق الذي يفرق، والمحبة التي
 هي الواحد والواحد عنده هو أيضا لاجسمى، والعناصر تكون المادة، وفيما بعد
 قال أرسطو إن الأول مغارق معقول، ولكن قوله إنه يعقل ذاته، يرجع إلى أنه
 ليس الأول وهو إذ يسلّم بوجودات معقولة عدة على قدر الأفلاك السبائية لكي
 يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير ما يتحدث أفلاطون،
 ولكن ليس لديه حجج يقدمها، وهو يحتاج بالضرورة، وحتى لو كان لديه حجج
 فقد يمكن الاعتراض عليه بأنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الأفلاك جميعا من
 حيث أنها تساهم في تحقيق نظام واحد، تشخص صوب الواحد وصوب الأول،
 ويمكن السؤال أيضا إن كانت هذه الموجودات المعقولة العدة صادرة في رأيه
 عن جد واحد هو الأول أو إن كان هناك مبادئ عدة في المعقولات ؟ ففي
 الحالة الأولى بموجب مماثلة بينه بأفلاك السماء المحسوسة حيث الواحد منها
 ينطوى على الباقي، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجى يسمو على سائرهما
 يكون الأول في العالم العلوى منطويا على الأشياء جميعا، ويسكون هناك عالم
 معقول. وكما أن الأفلاك هنا ليست خالية ولكن الفلك الأول مليء
 بالسكواكب وأن سائرهما يحمل كل منها كوكبه، فكذلك هناك يكون المحركين
 محتوين على كثرة من الموجودات، بل تكون هذه الموجودات أكثر
 الموجودات حقيقة. وفي الحالة الثانية إذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادئ
 تتقابل اتفاقا ولما تكون معا، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذى هو
 نظام السماء. وأيضا لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الأفلاك) التى في
 السماء بعدد المحركات المعقولة، ولما كانت هذه المحركات كثيرة مادامت لاجسمية
 ومادام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض. وهكذا كان القدماء الذين انحازوا
 إلى ناحية فيثاغوروس وتلاميذه وفرسيدس يستمسكون بهذه الطبيعة المعقولة

بعضهم وفوها حقها في كتاباتهم ، وبعضهم كانوا يعرضونها في دروس غير مدونة وبعضهم أغفلوها كلية .

١٠ - هذا إذن ما يجب اعتقاده : هناك أولا الواحد الذى هو فوق الموجود كما أردنا بيانه في هـ . هذا العرض بقدر ما يدنس البرهان في مثل هذا الموضوع ، ثم يحىء بعده الموجود والعقل ، وفي المرتبة الثالثة طبيعة النفس ، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة في طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضا أعنى لا في مافينا من محسوس ، إذن أن هذه الموجودات مفارقة للحسوسات ، بل في ماهر خارج من العنصر المحسوس ، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذى يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء ، وتلك هى أجزاء الإنسان الذى يسميه أفلاطون ، الإنسان الباطن ، وإذن فنفسنا شئ إلهى ، إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس ، إنها مثل النفس الكلية ، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن يلغى التمييز بين العقل الذى يستدل والعقل الذى يقدم مبادئ الاستدلال ، إن قوة الاستدلال في النفس غير مفتقرة لآلة جسمية لفعالها ، إنها تحفظ فعالها نقياً من كل جسم ، لكن تستطيع الاستدلال المجرد ، إنها مفارقة وغير متزوجة بالجسم ولن نخطئ إذا وضعناها في المعقول الأول . فلا يلغى السؤال عن المكان الذى توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرّة . إليك إذن معنى التقدم بالذات ، والخارج واللاجسمى هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته ، لذا قال أفلاطون عن العالم إن الصانع وضع النفس أيضا خارج العالم وجعلها له غلافا يقصد جزء النفس الذى يبقى في المعقول ، وعندنا هو يقول إن نفسنا تطفو برأسها إلى القمم حين يوصينا بالانفصال عن الجسم لا يقصد انفصالا مكانيا فإن هذا الانفصال قد وضعت الطبيعة إنه يعنى ألا نميل نحو الجسم حتى بالخيال وإن بقى اغرابا عنه وهذا ما يحدث إذا نحن عرفنا نصعد ونأتى إلى فوق هذا الجزء من النفس الموضوع في هذه الدنيا والذي وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه .

١١ — ان النفس التي تستدل تعنى بالأشياء العادلة أو الجميلة لكي تسائل نفسها ان كان شيء ما عادلا أو كان شيء ما جميلا؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعدالة تستدل النفس تبعاً له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطورا لا تستدل، فليس الجزء المستدل هو الذى يحفظ فينا دائما معنى العدالة، بل العقل. ففيما أيضا مبدأ العقل وعقله وهو الله، لا بمعنى أن الله ينقسم، فإنه يبقى ساكنا، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا في مكان وبقائه ساكنا، نراه في الموجودات الكثيرة حسب ما يستطيع كل قبوله، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز في ذاته، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوى عليه والأقطار ترجع إليه خصائصها. بهذا العنصر مناس الله وتوجد معه وتتعلق به وحالما نميل إليه نتوطد فيه.

١٢ — إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لا ندركها، ولم نمكث معظم الوقت دون مزاولة هذه الأفعال؟ لم لا يزاوئها بعض الناس أبدا؟ إن الموجودات التي هناك تظل دائما على فعلها سواء في ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذى يبقى دائما في ذاته، والنفس أيضا متحركة بحركة سمردية، ولكننا لانحس كل ما في النفس. إن الذى ينفذ إلى الاحساس هو الذى يصل إلينا وما دام الفعل لا ينتقل إلى الحس فهو لا يعبر النفس كلها، واذن فنحن لانعلم بعد من حيث أننا حاصلون على الحس وأما لسنا جزءا من النفس، بل النفس بجميع قواها. وفضلا عن ذلك ان كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائما وفقا لوظيفته الخاصة ولكننا لا ندري به إلا حين يبلغ إلينا، وندركه. فن الضروري لكي ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نشبت فيه انتباهنا. وكما أن الانسان الذى ينتظر صوتا يشاق سماعة يبتعد عن سائر الأصوات ويعبر أذنه للصوت الذى يعتبره خير الأصوات حين يبلغ إليه، فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانبا جميع الأصوات المحسوسة إلا إذا اضطربنا إليها وان نحفظ بالقوة الدارجة في النفس سليمة ومستعدة لسماح أصوات العالم العلوى.

التاسعة السادسة

المقالة التاسعة

في التحير بالذات أو في الواحد

١ - إنما الموجودات هي ماهي بالواحد سواء في ذلك الجواهر التي هي موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التي هي كما يقال في الموجودات. أي موجود كان يوجد إن لم يكن واحداً ؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة : الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعة واحداً ، والبيت والسفينة أيضاً لا يوجد إن لم يكونا حاصلين على الوحدة فان البيت بيت واحد ، والسفينة سفينة واحدة ، وإذا فقدنا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع .

والمقادير المتصلة أيضاً لم تكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة : إذا قسمت مقدارا فانه حالما يعدم صفة الوحدة هذه يتغير وجوده وكذلك الحال في النبات والحيوان كل منهما جسم واحد ، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذي كان له ولم يعد ما كان ، إنه يتغير الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد ؛ توجد الصحة حين توجد ؛ وحدة تنسيق في الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد اجزائها الى الوحدة والتوافق .

ومتي كانت النفس وهي التي تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد السكل الى الوحدة ، هل يتعين الصعود اليها والقول بأنها هي الواحد ؟ أو كما انها تمنح الاجسام خصائص دون أن تكون هي ماتمنح هي تمنحها مثلاً الصورة والمثال وهما مغايران لها ، فكذلك إذا كانت تعطيا الوحدة قبل ينبغي الاعتقاد بأن هذه الوحدة التي تعطيا مغايرة لها ، وانها تجعل من كل موجود موجوداً واحداً

بتأمل الواحد كما تصنع انسانا بتأمل الانسان المثالي ، وفي هذا التأمل للانسان المثالي تحصل على مافيه من وحدة ؛ ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده ، فكلما قل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك في أن النفس التي هي مغايرة للواحد تزيد وحدتها بقدر زيادة وجودها ، ولكنها ليست الواحد نفسه .

النفس واحدة ولكن الواحد هو على نحو ما عرض للنفس ، إن النفس والواحد شيئان كالجسم والواحد - اما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جدا من الواحد والمقدار المتصل اقرب اليه ، والنفس تشارك في الواحد اكثر . هل يراد ارجاع النفس والوحدة الى شئ واحد بحجة أن النفس لا يمكن أن توجد دون أن تكون واحدة ؟ ولكن اولا سائر الموجودات لا توجد الا مع الوحدة ، ومع ذلك فالواحد مغاير لها . ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك في الواحد ، ثم أن هذه النفس الواحدة هي متكثرة ، ولو انها ليست مركبة من أجزاء ، فان فيها قوى عدة : قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك بمجموعة بالواحد ، كأنه رباط لها . اذن فالنفس هي موجود واحد تدخل الوحدة في الموجودات ولكنها هي تقبلها من فعل موجود آخر .

٢ - ليس صحيحا أن كل موجود جزئي فاهيته عين وحدته وأن في جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة الكل بحيث اننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد ؟ فثلا إذا كانت الماهية هي العقل ، فالواحد هو ايضا العقل الذي هو هكذا الموجود الاول والوحدة الاولى والذي يجعل سائر الاشياء تشارك في الوجود وتشارك في الوحدة بنفس المقدار . ماذا يقال في الواقع عن الواحد الا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود ؟ انسان وانسان واحد ذلك سواء أو إن لكل شئ عددا ، وكما يقال اثنتان للزوج كذلك يقال واحد لشيء واحد

فاذا كان العدد موجودا فمن الواضح أن الواحد موجود كذلك، ويتعين الفحص عما هو، اما اذا لم يكن العدد الا فعلا للنفس التي تطوف بالاشياء وهى تعدها فلن يكون الواحد وجودا؛ الآن كأن العقل يقول لنا إن الموجود الذى يعدم وحدته فهو غير موجود أصلا فيتعين النظر فيما إذا كان صحيحا أن الواحد والوجود شيء واحد في كل موجود وفي جملة الموجودات، ولكن إذا لم يكن وجود الشيء سوى كثرة اجزائه، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين: الانسان حيوان وناطق واشياء اخرى وهذه الاجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة، واذن فالانسان غير الواحد من حيث أن الانسان قابل للقسمة وأن الواحد غير منقسم.

والوجود الكلى الحاوى في ذاته جميع الموجودات هو من باب اولى شيء متكثر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة، فان هذا الموجود الكلى حاصل على الحياة والعقل من حيث انه ليس شيئا ميتا، فهو إذن متكثر حتى لو كان عقلا فحسب، فهو متكثر بالضرورة، وهو اكثر تكثرا إذا كان عقلا مشتملا على معانى، فان المعانى هى ايضا ليست واحدة هى بالاحرى اعداد سواء في ذلك كل معنى جزئى والمعنى الشامل، وهى ليست واحدة الا بالمعنى الذى به العالم واحد. على العموم اذن الواحد هو الحد الاول اما العقل والمعانى والوجود فليست حدودا اولى؛ كل معنى فهو مركب من عدة اشياء، وهو لاحق على هذه الاشياء، والاشياء التى هو مركب منها سابقة عليه.

اما أن العقل لا يمكن أن يكون الحد الاول فهذا ايضا واضح للاسباب الآتية: ان العقل يجب ان يقوم في فعل التعقل والعقل الاعلى الذى لا يتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ماهو قبله، لأنه باتجاهه الى ذاته يتجه الى ماهو قبله، فاما انه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحيزئذ فهو مزدوج وليس بسيطا، وإذن

ليس هو الواحد، أو أنه يتأمل موضوعا آخر مغايرا لذاته وحينئذ الموضوع اعلى منه وسابق عليه إذ انه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الاعلى جميعا وحينئذ هو لاحق ولسكن يجب وضع العقل على انه موجود هو من ناحية قريب من الخير ، ومن الاول وينظر اليه ؛ وهو من ناحية اخرى متحد بذاته عاقل ذاته ، وعاقل ذاته باعتباره جميع الاشياء ؛ فبيهاث اذن ان يكون الواحد وله وجهات مختلفة ، فالواحد ليس جملة الموجودات ، من حيث أنه حينئذ لا يكون واحدا ، لا العقل ، فانه على هذا النحو ايضا يكون جملة الموجودات من حيث ان العقل هو هذه الجملة ، ولا الوجود لان الوجود هو كل شيء .

٣ - ما الواحد اذن وما طبيعته ليس غريبا الا تكون الاجابة يسيرة من حيث ان من العسير قول ما الموجود أو المثال، مع أن معرفتنا مرتسكة على مثل لاسيما وان النفس اذا مضت الى موضوع غفل من كل صورة فهي عاجزة عن ادراكه لأنها تكون حينئذ غير معينة لأن شيئا لا يرسم فيها حينئذ أى أثر إن صبح هذا التعبير، فتضطرب ويداخلها الخوف الا تحصل على شيء ابداء لذا تعيا في هذه الحالة ، وتجد لذتها في النزول ثمانية وتهبط حتى تصل الى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على ارض صلبة ، مثلها مثل البصر اذا عى من الاشياء الدقيقة وجد لذة في ملاقة اشياء كبيرة ، ولسكن حين تريد النفس ان ترى بذاتها ولما كانت انما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهي لاتعتقد انها ادركت ما تبحث عنه، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها، ومسح ذلك فهكذا ينبغي أن تنهج البحوث الفلسفية في الواحد .

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الاشياء وهو الخير الاول، فلا ينبغي الابتعاد من الموضوعات التي بجوار أوائل الموضوعات والهبوط الى اواخرها، بل ينبغي العودة من المحسوسات التي هي اواخر الموضوعات الى

أوائلها، ينبغي التحرر من جميع الرذائل من حيث أننا نتوجه نحو الخير، ينبغي أن نرتقي إلى المبدأ الباطن فينا، وأن نصير موجودا واحدا بدل أن نكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ والواحد. يجب أن نصير عقلا وأن نعهد بنفسنا للعقل ونوطدها فيه لكي تستيقظ فتقبل موضوع رؤية العقل، يجب أن نتأمل الواحد بالعقل دون أن نضيف إليه احساسا ما، دون أن تقبل في العقل أى شيء آت من الاحساس، يجب أن نتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما في العقل من أولى فالذى قد تمهيا لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقدارا أو صورة أو حجما لم يكن العقل هو الذى يقود تأمله حينذاك، من حيث أن العقل غير معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الاحساس أو فعل الظن الذى يعقب الاحساس. يجب اتخاذ العقل نفسه شاهدا على قواه الخاصة، والعقل يستطيع أن يرى إما ما هو قبله وإما ما يخصه وإما ما يتعلق به، إن ما يتعلق به بسيط نقي وما يخصه أبسط وأنقى، وما قبله أكثر بساطة ونقاوة أى ما ليس عقلا ولكنّه متقدم على العقل.

إن العقل شيء ما وهو موجود ما، ولكن ذلك الحد ليس شيئا ما من حيث أنه متقدم على كل شيء وهو ليس موجودا ما لأن للموجود صورة هي صورة الموجود، وإنما ذلك الحد غفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة.

إذن لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل فهي ليست شيئا ما تلك، هي ليست شيئا ما وليس لها كيف ولا كم وليست عقلا ولا نفسا، ليست في حركة ولا في سكون وليست في المكان ولا في الزمان (١). إنها في ذاتها إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هي غفل من الماهية من حيث أنها متقدمة على كل ماهية، متقدمة على الحركة، ومتقدمة على السكون، فإن هذه الخصائص

توجد في الموجودات وتجعله متكرراً - ولكن إذا لم تكن في حركة فيكيف هي ليست في سكون؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين: الحركة والسكون أو الاثنين جميعاً توجدا ضرورة في موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالشاركة في السكون، وليس هو عين السكون، وإذن فالسكون عرض يتضاف إليه فلا يبقى في بساطته؛ صحيح أننا نقول إنه علة، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شيء منه بينما هو باق في نفسه. وإذا تسكمتنا بدقة فليس ينبغي أن نقول عنه لا هذا ولا ذاك، بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بالفاظ وذلك، بتناوله من خارج، والدوران حوله تارة عن قرب وطوراً عن مسافة أبعد، تبعاً لما يمرض من صعوبات.

٤ — إن كبرى هذه الصعوبات هي أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحدس عقلي كسائر المقولات بل بحضور أسمى من العلم. إن النفس لتبتعد من الوحدة ولا تكون واحدة بالاطلاق حينئذ تدرك موضوعاً ما بالعلم، ذلك لأن العلم قول، والقول كثرة فهي تجاوز الوحدة إذن، وتستقط في العدد والكثرة. يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته، يجب ترك كل تأمل آخر حتى تأمل الجمال بالذات لأن الجمال متأخر عنه وآت منه، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس؛ لذا يقول أفلاطون إنه يمتنع قوله وكتابته (١) ولكن ألفاظنا ومكتوباتنا توجه نحوه، إنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذي يريد التأمل على الطريق، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذي يريد التأمل.

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل، وإذا كانت النفس لا تدرك بهاء ذلك

المقام ، وإذا كانت لا تنفصل ولا تحتفظ في ذاتها بحب المحب الذي إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته ، وإذا كان الذي يقبل النور الحق وينير نفسه باجمعها بالاقتراب منه معوقاً في صعوده بثقل يحول دون تأمله ، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أى من الواحد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة ، لأنه هو أى الواحد ليس غائباً من شيء ، وهو غائب من كل شيء ، وهو حاضر وليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويماسونه بتشبههم ، به إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية من لدنه ، وحين توجد هذه القوة في الحالة التي كانت عليها لما أتتهم منه ، كانوا أهلاً لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل .

وإذن إذا لم يكن بعد في مستواه وكان باقياً خارجاً عنه لجميع هذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الاستدلالي أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم ، فلا يلومن إلا نفسه ، وليجهد نفسه في التوحد بالإبتعاد عن كل شيء . أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التي تعطى له فليفسكرن فيما يأتي :

هـ — إن الذي يفتكر أن الموجودات يديرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسيمة هو مردود بعيداً جداً عن الله وعن فكرة الواحد ، وليس يتجه إليه قولنا بل إلى الذين يسلون بطبيعة مغايرة للأجسام ويرتقون إلى النفس . فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة في النطق الآتي من عين المصدر ، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شيء آخر غير قوة الاستدلال والاستنتاج . إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة وحركة ، والعلوم أقوال باطنة في النفس وتتجلى بالفاظ لأن العقل قد أحدثها في باطن النفس . إننا نرى العقل كما يرى الشيء المحسوس بإدراك مباشر أننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المقول

ويجب القول بأنه في هدوه وسكونه يحتوى كل شيء في ذاته وأنه الأشياء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الالفاظ المفتركة لفظاً لفظاً ، ومع ذلك ليست أجزاءه مختلطة بل إن كل جزء يبرز منفصلاً عن سائرهما مثله مثل ما في العلوم ، كل ما نعله فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شيء منفصل عن الكل .

هذه هي إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً ، وهذا هو ذلك العالم المعقول ، إنه قريب من الأول وأن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلنا بوجود النفس ، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل ، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفرق ، إنه يبقى حقاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتي بعده ، ولكنه جروء على الإنحراف عنه ، إن الآية التي قبله هي الواحد ، لا نقولن هي ما هو واحد لكي نتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له ، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع ذلك مادام يجب أن نسميه فن الملائم أن ندعوه الواحد ، لكن لا بمعنى أنه شيء له بعد صفة الواحد .

على أن من العسير جداً معرفته على هذا النحو وإنما يعرف خيراً من ذلك بمعلوله الذي هو الموجود ، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هي بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المائدة للوجودات ، ولو أنه يمكنه في نفسه ولا ينقص ، إنه ليس في معولاته من حيث أنه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم إلى معنى غير منقسم وليوحد نفسنا ولكننا لا نقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذي نقول به عن النقطة والوحدة

العددية، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولا الجوهر، وما يسبق الجوهر، فلا ينبغي إذن أن نطبق فكرنا على النقطة أو على الواحد العددي، بل يجب أن ندرك ما لهما من مشابة ومماثلة للواحد الأعظم في البساطة وفي انتماء كل كثرة وكل قسمة .

٦ - ما هو إذن معنى لفظ الواحد كيف نلائم بينه وبين فكرنا ؟ اننا نسلم بأكثر من معنى الوحدة العددية ، والنقطة في هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى، إنها ترتكز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود في المنقسم، ومن ثمت في شيء آخر ولكن ما ليس في شيء آخر ليس موجودا في المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى، وفي الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة، فإن موجودا لا يمتددا قد يكون كبيرا بقدرته ، على أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها . يجب التسليم أيضا بأن لانهايته تقوم لا في عدم تمام مقداره أو عدم تمام عدد أجزائه ، بل في انتفاء الحدود لقدرته حينما نتصوره كعقل أو كآلة هو أكثر من ذلك وحينما نتفكر فزيد في وحدته ، فهو دائما أعظم من كل ما نستطيع تصوره عنه ، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه، إذ أنه في ذاته ولا صفة له ، قد يمكن تصور وحدته بوساطة فكرة ما هي أنه المستكفي بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلا إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه ، والاستقلال والكمال فإن كل شيء متكثر وليس واحدا ففيه نقص ما دام لم يصير واحدا بعد التكثر والجوهر مفتقر إليه ليصير واحدا ، أما هو فليس مفتقرا لذاته إذ ما هو إلا ذاته، إن موجودا متكثرا لمفتقر لجميع أجزائه على السواء ، وكل واحد منها فهو موجود مع سائرهما لافي ذاته فهو مفتقر لسائرهما ، مثل هذا الموجود يظهرنا على نقص في كل جزء من أجزائه وفي جملة .

ولما كان يجب أن يوجد شيء مستقل كل الإستقلال ، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفترق لذاته ولا لشيء آخر ، إنه لا يطلب معونة مالا لكي يوجد ولا لكي يوجد على وجه حسن ، ولا لكي يشغل مكانه إذ لما كان علة سائر الأشياء فهو لا يستفيد منها وجوده ، أما حسن الوجود فأى خير يمكن أن يوجد خارجا عنه ليس الخير حاصلًا له بالعرض ، من حيث أنه في ذاته الخير بالذات . وأخيرا هو لا يشغل مكانا لا حاجة به أن يثبت في مكان ، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته ، ان الذى يقبل وضعها هو الموجود غير المتنافس هو الثقل الذى يسقط ما دام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به ، وبه هي حاصلة على الوجود وفي نفس الوقت على المكان الذى يعينه لها ، فضلا عن ذلك إن الافتقار والمكان نقص وليس المبدأ مفتقرا للأشياء الآتية بعده . ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقرا لاحدها ، إذ لا يوجد افتقار الا حين يوجد اشتها المبدأ .

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحدا ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسد لذاته وكل ما يسمى بحاجة في موجود ما فله لسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه ، وإذن فليس هناك خير ما بالاضافة إليه وليست له إرادة ، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء ، من جهة ما هي كنفوذ لأن تقبل منه شيئا ، وهو خلو من الفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة ، إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر ، إذ فيم عساه يفكر إلا أن يفكر في ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلا ويكون مفتقرا لفكر كي يعرف نفسه ، هو الذى يكفى لنفسه كل الكفاية ، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لا يعرف ذاته ولا يعقل ذاته يكون فيه جهل ، إذ أنه لكي يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر ، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله ، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة

لفكر ذاته ولكن لا ينبغي أن يقال عنه حتى ، إنه مع ذاته مخافة ألا تستبقى له الوجود ، يجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الأشياء ، يجب أن نضمه لا في طائفة الموجودات المفكرة بل بالأحرى في طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر في ذاته ، ولكنه علة في أن موجودا آخر يفكر وليست العلة عين معلوما . إذن فما هو علة جميع الأشياء ليس شيئا منها ولا ينبغي تسميته خيرا بالذات من حيث أنه يحدث الخير ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذي يفوق سائر الخيرات .

٧ - إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحدا من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكي تتأمله ، ولكن في تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج ، فانه ليس قائما في مكان كذا أو كذا ، كانه يحرم سائر الأشياء من ذاته ، إنه هنا حاضر لمن يستطيع ، غائب لمن لا يستطيع ، ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر ونمكث بجانب هذا الآخر ، لا ينبغي إضافة شيء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع في ذاته ، كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أن ليس يمكن تعقله مادام في النفس صورة موضوع آخر ، ومادامت هذه الصورة فيها بالفعل ، كما أنه ليس يمكن للنفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد ، ولكن كما يقال عن الهيولى إنه ينبغي أن تكون خلوا من الكيفيات لكي تقبل صور الكيفيات جميعا كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلوا من الصور لكي لا يحل فيها أي مانع يمنعها من أن تمتلئ وتستنير بالطبيعة الأولى .

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العالم الخارجي ولن توجه بكليتنا إلى الداخل لانهنكون على الأشياء الخارجية ، ولنجهل كل شيء : أولا بأن نعد أنفسنا للتأمل ثم في وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة ، ولنجهل حتى كوننا نحن الذين تأمل وبعد أن نكون إتحدنا به وإتصالنا به إنصالا كافيا فلنذهبن نقل

الآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) ، ولا شك أنه بسبب مثل هذا الاتحاد دعى مينوس أليف زوس - ومن ذكره الذى كان يحفظه - وضع قوانين هي صورته وكان يتشبع من ماسة الاله لكي يضع قوانينه ، أو إذا اعتبرنا المشاغل السياسية غير لائقة بنا فلنمكن أن أردنا في تلك المنطقة العلوية ، وهذه حالة الذى أكل التأمل يقول أفلاطون : إن الله ليس خارجا عن أى موجود ، إنه في جميع الموجودات ، ولكنهم لا يعلمون ، لأنهم يهربون بعيداً منه أو بالآخرى بعيداً من أنفسهم ، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذى هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا أنفسهم ، الابن الذى يحسن ويخرج من طوره هل يعرف أباه ؟ لكن الذى يتعلم من هو يعلم أيضا من أين يأتي :

٨ - إذن إذا عرفت نفس ذاتها ، إذا علمت أن حركتها ليست في خط مستقيم إلا إذا كانت متقطعة ، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لاحول نقطة خارجية بل حول مركز ، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت وستتعلق به وستتجمع صوب هذه النقطة التي كان يجب أن تتوجه اليها جميع النفوس والتي لا تتوجه اليها إلا نفوس الآلهة أبداً ، إذا انتقلت اليها النفوس كانت آلهة ، إذ أن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيداً جداً هو الرجل العاوى والحيوان - ما كنا نبحث عنه هل هو مركز كمرکز النفس ، ألا ينبغي الاعتقاد أنه شيء آخر ؟ إنه النقطة التي تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمائلة مع مركز دائرة مرئية ، إذ أن النفس ليست دائرة بمعنى شكل هندسى وإنما معنى هذا أن الطبيعة القديمة موجودة فيها وحولها ، وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل أنها منفصلة عنها بالكلية . في حالتنا الراهنة جزء منها يمسك الجسم ، كما لو كانت قد مانا في الماء وباقي الجسم فوق ، فنرفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى انملك

من الافلاك ومركز الفلك الحاوى للدوائر، ونجد فيه راحتنا. لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية. ولما كان المركز في نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله، ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل، يجب التفكير أن الرباط الذى به يرتبط الموجود المتعلق بالموضوع المعقول يتم بقوة مختلفة، وبالأحرى أن الموجود المتعلق حاضرا لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكله، ويرتبط به بسبب اشتراكها في الطبيعة حين لا يحول حائل، إذ أن الأجسام يمنع بعضها بعضا من الاشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فلا يعوقها الجسم، وما يباعد بينها ليس المكان، بل التباير والاختلاف، وحين يزول التباير، فإن الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض.

وإذن فهو الذى لا يتضمن إختلافا ما، وهو حاضرا دائما ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التباير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، ولكننا إذا كنا دائما حوله فنحن لا ننظر دائما صوبه، الجوقة تولف دائما دائرة حول رئيسها وهى تغنى، ولكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغنى كما ينبغي وتولف دائرة كاملة كذلك نحن نحيط به هو دائما وحينما تكف عن الإحاطة به يحل بنا الدمار الكلى وننعدم من الوجود ولكننا لسنا دائما متجهين صوبه وحينما ننظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا يذشر ونزقص حقا حوله رقصا بلها.

٩ - فى هذا الرقص نتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس، جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فانه ليس كتله جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة، ولسكنها سرمدية لأن مبدأها يظل هو هو لا ينقسم فيما بينها، بل يظل تاما، لذا كانت معلولاته أيضا باقية كالضوء الذى يبقى ما

بقيت الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها ، ولنا مفصولين عنه ولو إنسابت إلى
 نفسنا الطبيعة الجسمية وجذبتنا إليها ، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه
 لا ينصرف بعد هاتين الهيتين بل يستمر على توفير حاجاتنا ما بقى هو هو أو
 بالأحرى في هذه الحياة العاجلة نفسها نحو عليه وعلى خيرنا ، وليس بعدنا عنه ببدأ
 مكانيا وإنما هو فقط تناؤل وجود ، في هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من
 الشر باعتزالها في منطقة بريئة من الشر ، في هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس
 بالعقل وتبلغ إلى الوجود التام ، في هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحققة
 (متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراهنة متى كانت خلوا من الله ما هى إلا أثر
 أو صورة من الحياة هناك ، وإن هذه الحياة المثلثية هى فعل العقل . وهى بهذا
 الفعل تلد آلهة مع بقائها ثابتة بفضل إتصالها بالواحد ، أنها تلد الجمال والعدالة
 والفضيلة ، إن النفس التى يخضبها الله مليئة بجميع هذه الخيرات ، وهذا الإخصاب
 هو بالإضافة إليها الأول والآخر : هو الأول لأنها مشتقة من تلك المنطقة
 البعيدة ، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك ، وأنها حينما يتصل هناك تعود
 ما كانت ، أما هنا فالسقطعة والمنفى وفقدان الأجنحة (على حد تعبير أفلاطون
 في فيدروس) (١) .

ولسكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبة المساوقة للنفس حسب
 أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس ، الأسطورة التى نراها فى التصاوير وفى القصص ،
 لما كانت النفس مغيرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة ، فإذا كانت هناك
 أحبت حبا سماويا ، أما هنا فهى لا تحبه إلا حبا عاديا ، هناك أفروديت السماوية وهنا
 أفروديت الشعبية الشبيهة ببنت الهوى ، وكل نفس فهى أفروديت ، وهذا ما يعنيه
 ميلاد أفروديت وميلاد إيروس فى نفس الوقت .، وإذن فالنفس تحب الله بالطبع
 وتريد الاتحاد به كالعدراء تحب أبا شريفا حبا شريفا .

تصل النفس لليلاد كالعدواء أغراها وعد بالزواج ، ولما كانت انتقلت إلى حب كائن ثان فقد انفصلت عن أبيها قسرا ، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القمر فإذا ما طهرت من أدران هذا العالم وأعدت للعودة إلى أبيها كانت في فرح أما الذين يجهلون هذه الحال فليتخلوا تبعا للحب في هذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود؟ إن الأشياء التي نحبها هنا فانية زائلة فنحن لانحب إلا أشباحا لا قرار لها ، ونحن لانحبها حقا ، وهي ليست الخير الذي نطلبه ، إن الموضوع الحق لحبنا هو هناك ، ونحن نستطيع أن نتحديه وأن نأخذ نصيبا منه وأن نحصل عليه حقا إذا نحن كففتنا عن تبديد أنفسنا في الجسد .

كل من رأى يعلم ما أقول ، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقربه وتحضر لديه وتشارك فيه ، في هذه الحالة هي تعلم أن الذي يمنح الحياة الحققة هو هناك ، ولا نعود نحتاج إلى أي شيء مطلقا ، بل على العكس يتعين علينا أن نطرح كل ماعداه ونقتصر عليه وحده ، يتعين عليها أن تصير إياه وحده بأن تحذف كل زيادة ، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التي تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا . فإذا ن لا جزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى ، نرى أنفسنا ساطعين نورا ، مليئين نورا ، معقولا أو بالآخرى نصير نحن نورا خالصا وموجودا خفيفا غير ذي ثقل ، نصير إلها أو بالآخرى نكون إلها ؛ تحرقنا حميا الحب ريشما لسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة .

١٠ — لم إذن لا نمكث هناك ؟ ذلك أننا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سيأتي وقت يكون فيه التأمل متصلا لا يعوقه عائق من الجسم ، إن جزءنا الذي يرى ليس هو الجزء الذي يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى في المعرفة العلمية التي تقوم في براهين وفي أدلة وفي حوار للنفس

مع نفسها ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق، إنها خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعهما وعلوه، إن الموجود الذى يرى إذا رأى نفسه فى ذلك الوقت سيراى نفسه شيئا بموضعه، وفى اتحاده بذاته سيحسن نفسه شيئا بهذا الموضوع وفى مثل بساطته ولكن قد لا ينفى استخدام هذا التعبير، سيراى إن الموضوع الذى يراه، من حيث أنه يجب القول أن هناك شيئين ذاتا ترى وموضوعا يرى وأن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان، إن الموضوع الذى يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه، وأنه يتصور ذاتا وموضوعا، لقد صار موجودا آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يعارن شيء منه على التأمل، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شيء واحد كأنه طابقت بين مركزه الخاص والمركز الكلى. وحتى فى هذه الدنيا حين يلتقيان فهما لا يؤلفان إلا موجودا واحدا ولا يعودان اثنين الا حين يفترقان، لذا كان جد عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا، ولم تكن نراه مختلفا بل كنا نراه متحدا بنا حين كنا نتأمله.

١١ — ذلك ما يعنيه الامر الصادر فى الاسرار بالا يكشف شيء لغير الميردين والحق انه انما لكون الله لا يكشف يؤبى أن يكشف لمن لم يسعد برويته بنفسه، لئلا يعدها شيئا وكانت الذات التى ترى لا تؤلف الا واحدا مع الموضوع المرقى، أو بالاحرى المتحد بها، فالتا حين نذكر بعد هذا الاتحاد به نحصل فى انفسنا على صورة لهذه الحال.

إن الموجود الذى كان يتأمل حينذاك هو نفسه واحدا ولم يكن فيه اختلاف اصلا مع نفسه ولا من جهة من الجهات ولم يكن فيه لانفعال اصلا، وفى صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولا نطق بل ولا فكر ومادام يجب التصريح نقول: إنه هو لم يعد موجودا فقد انتزعت النشوة من نفسه واختطفته فهو يجد نفسه فى

حال ساكن هادى : ولما كان لا ينصرف عن ذات الواحد فهو لم يعد يدور حول نفسه ولكنه يبقى بلا حراك بالمرّة وقد صار السكون بعينه . فلا تستلفت الاشياء الجميلة انظاره إذ أنه ينظر إلى ما فوق ، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذى يبلغ الى داخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة فى الصحن ، انها ستكون أول ما يرى حين يخرج من الهيكل بعد ان يكون تأمله باطلاً . وبعد أن يكون اتحد لا بتمثال ولا بصورة للإله ، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته اياها الا تأملاً من المرتبة الثانية ، ولكن التأمل الذى كان له داخل الهيكل هل كان تأملاً حقاً ؟ كلا من غير شك ولكنه ضرب من الرؤية يختلف عن التأمل كل الاختلاف ، هو خروج من الذات ، تبسيط للذات ، ترك للذات ، اشتهاه تماس ، وقوف ، ادراك ملاممة ، أن تأمل ما فى الهيكل ، وحالاً يريد أن ينظر على نحو آخر لا يبقى شيء .

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألغاز أكثر الانبياء علماً ، رؤية الله ، ولكن السكاكن العالم يدرك اللغز ، وإذا ما جاء هناك بلغ تأملاً حقاً لليكل وحتى إذا لم يجد ، وحتى إذا فكر أن الهيكل غير منظور بالمرّة ، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم علم اليقين أن المبدأ لا يرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لا يتحد إلا بالشبيه ، ولن ينفلأياً من العناصر الالهية التى قد تحتويها النفس ، وقبل التأمل ، ينظر الباقي من التأمل ، الباقي هو الذى صعد فوق الاشياء جميعاً ، لأنه ما هو قبل الاشياء جميعاً ، فان النفس تأبى بالطبع الذهاب الى اللاوجود المطلق ، وحين تهبط ، تذهب بالشر وهو لاوجود ، ولكن لا مطلق اللاوجود ، وفى الاتجاه المقابل لا تذهب الى موجود مغاير لها ولكنها تعود الى نفسها فلا تكون حينئذ فى شيء غير نفسها ، ولكن حالاً توجد فى نفسها فحسب ولا تعود فى الوجود ، تكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولكنه ما بعد الماهية ، للنفس التى يتحد بها .

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه ، واعتبرنا أنفسنا صورة له ، وإذا صدرنا عنه
تقدمنا كما تتقدم الصورة حتى نموذجها ووصلنا الى خاتمة المطاف . وإذا سقط
الانسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبحث الفضيلة التي فيه ، فيفهم حينئذ جمال
نظامه الباطني ، ويستعيد خفة نفسه ، وبواسطة الفضيلة يصل الى العقل وبواسطة
الحكمة يصل إليه تلك هي حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعنى التحرر من
اشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب ونحننا اليه وحده .

- ٤٢١ -

نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب « ما بعد الطبيعة » (١)

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

المقالة الخامسة

Philosophical Lexicon

- معجم فلسفى -

البداية (1) (BEGINNING) means (1) that part of a thing from
 35 which one would start First, e.g. a line or a
 1013 A road has a beginning in either of the
 contrary directions. (2) That from which each
 thing would best be originated, e.g. even in
 learning we must sometimes begin not from the
 first point and the beginning of the subject, but
 from the point from which we should learn most
 easily. (3) That from which, as an immanent part,
 a thing first comes to be, e.g. as the keel of a
 5 ship and the foundation of a house, while
 in animals some suppose the heart, others the
 brain, others some other part, to be of this
 nature. (4) That from which, not as an immanent
 part, a thing first, comes to be, and from which
 the movement or the change naturally first begins,
 as a child comes from its father and its mother,

- 10 and a fight from abusive language. (5) That
 at whose will that which is moved is moved and
 that which changes changes, e.g. the magistracies
 in cities, and oligarchies and monarchies and
 tyrannies, are called *archai* and so are the arts
 and of these especially the architectonic arts.
- 15 (6) That From which a thing can first be known—
 this also is called the beginning of the thing,
 e.g. the hypotheses are the beginnings of
 demonstrations. (Causes are spoken of in an
 equal number of senses; for all causes are
 beginnings.) It is common, then, to all beginnings
 to be the first point from which a thing
 either is or comes to be or is known; but of
 20 these some are immanent in the thing and others
 are outside. Hence the nature of a thing is a
 beginning, and so is the element of a thing,
 and thought and will, and essence, and the
 final cause—for the good and the beautiful are
 the beginning both of the knowledge and of the
 movement of many things.

السبب (2) CAUSE) means (1) that from which, as immanent

25 material, a thing comes into being, e.g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2 : 1 and number in general are causes of the octave), and the parts included in the definition. (3) That from which the change or
30 the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change - producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is , e. g. health is the cause of walking. For why does one walk ?, we say; 'that one
35 may be healthy'; and in speaking thus we think we have given the cause. The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in

motion, as e.g. thinning or purging or drugs
or instruments intervene before health is
1013 b reached ; for all these are for the sake
of the end, though they differ from one
another in that some are instruments and
others are actions.

These, then, are practically all the senses
in which causes are spoken of, and as they
are spoken of in several senses it follows
both that there are several causes of the
5 same thing, and in no accidental sense
(e. g. both the art of sculpture and the bronze
are causes of the statue not in respect of
anything else but qua statue; not, however
in the same way, but the one as matter and
the other as source of the movement), and
that things can be causes of one another (e. g.
exercise of good condition, and the latter
of exercise; not, however, in the same way,
but the one as end and the other as source
10 of movement). — Again, the same thing

is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing, we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both—the presence and the privation—
 15 are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious - For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole,
 20 and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts.). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end

25 and the good of the other things ; for
that for the sake of which other things are
tends to be the best, and the end of the other
things; let us take it as making no difference
whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the
number of their kinds, but the varieties of
causes are many in number, though when
summarized these also are comparatively few.

30 Causes are spoken of in many senses, and
even of those which are of the same kind some
are causes in a prior and other in a posterior
sense, e.g. both 'the physician' and 'the
professional man' are causes of health' and both
'the ratio 2:1' and 'number' are causes of the
octave, and the classes that include any parti-
cular cause are always causes of the particular
effect.

35 Again, there are accidental causes and the
classes which include these, e.g. while in
one sense, 'the sculptor' causes the statue, in

another sense 'Polyclitus' causes it , because

1014 A the sculptor happens to be Polyclitus; and
the classes that include the accidental cause
are also causes e.g. 'man' — or in general
'animal'— is the cause of the statue, because
Polyclitus is a man, and man is an animal.

5 Of accidental causes also some are more
remote or nearer than others, as, for instance,
if 'the white' and 'the musical' were called
causes of the statue, and not only ' Polyclitus'
or 'man'. But besides all these varieties of
causes, whether proper or accidental, some
are called causes as being able to act,
others as acting; e.g. the cause of the
house's being built is a builder, or a builder
10 who is building. — The same variety of
language will be found with regard to the
effects of causes; e.g. a thing may be
called the cause of this statue or of a statue
or in general of an image, and of this
bronze or of bronze or of matter in general;

and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'Polyclitus' nor 'the sculptor,' but 'Polyclitus the sculptor.'

- 15 Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways ; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as combined, or as taken simply ; and
- 20 (B) all may be taken as acting or as having a capacity - But they differ inasmuch as the acting causes, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are causes, e. g. this particular man who is healing, with this particular man who is recovering health, and this particular builder with this particular thing that is being built ; but the potential causes are not

25 always in this case ; for the house does
not perish at the same time as the
builder.

(3) المنصر 'ELEMENT' means (1) the primary component
immanent in a thing, and indivisible in
kind into other kinds; e.g. the elements of
speech are the parts of which speech consists
and into which it is ultimately divided,
while THEY are no longer divided into other
30 forms of speech different in kind from
them, If they ARE divided, their parts are of
the same kind, as a part of water is water
(while a part of the syllable is not a syllable).
Similarly those who speak of the elements of
bodies mean the things into which bodies are
ultimately divided, while THEY are no longer
divided into other things differing in kind ;
35 and whether the things of this sort are
one or more, they call these elements. The
so-called elements of geometrical proofs, and
in general the elements of demonstrations,

have a similar character; for the primary demonstrations, each of which is implied in
 1014 B many demonstrations, are called elements of demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason what is small and simple
 5 and indivisible is calleed an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and and indivisible (for there is no

definition of them), some say the genera
 10 are elements, and more so than the
 differentia, because the genus is more universal;
 for where the differentia is present, the
 genus accompanies it, but where the genus
 is present, the differentia is not always
 so. It is common to all the meanings that
 15 the element of each thing is the first
 Component immanent in each.

(4) طبيعة NATURE means (1) the genesis of growing
 things — the meaning which would be suggested
 if one were to pronounce them in PHYSIS
 long. (2) That immanent part of a growing
 thing, from which its growth first proceeds.
 (3) The source from which the primary
 movement in each natural object is present
 20 in it in virtue of its own essence. Those
 things are said to grow which derive
 increase from something else by contact and

either by organic unity, or by organic adhesion as in the case of embryos. Organic unity differs from contact, for in the latter case there need not be anything besides the contact, but in organic unities there is something identical in both parts, which makes them grow together instead of merely touching, and be one in respect of continuity and quantity, though not of quality. —

25 (4) 'Nature' means the primary material of which any natural object consists or out of which it is made, which is relatively unshaped and cannot be changed from its own potency, as e.g. bronze is said to be the nature of a statue and of bronze utensils, and wood the nature of wooden things; and

30 so in all other cases: for when a product is made out of these materials, the first matter is preserved throughout. For it is in this way that people call the elements of

— 120 —

natural objects also their nature, some naming
 fire, others earth. others air, others water,
 others something else of the sort,
 35 and some naming more than one of these,
 and others all of them. — (5) 'Nature'
 means the ESSENCE of natural objects, as
 with those who say the nature is the primary
 mode of composition, or as Empedocles says: —

1015 A Nothing that is has a nature But
 only mixing and parting of the mixed,
 and nature is but a name given them
 by men.

Hence as regards the things that are
 or come to be by nature though that FROM
 WHICH they naturally come to be or are is
 already present, w^e say they have not
 5 their nature yet, unless they have their form
 or shape. That which comprises both of
 these¹ exists By nature, e.g. the animals and

2: Matter and form.

- 177 -

their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be melted are water), but also

10 the form or essence, which is the end of the process of becoming. — (6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a ' nature ' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves,

15 as such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because

they are movements proceeding from this.
And nature in this sense is the source
of the movements of natural objects, being
present in them somehow, either potentially
or in complete reality.

الضرورة (5) We call 'NECESSARY' (1) (a) that without

Which, as a condition, a thing cannot
live; e. g. breathing and food are necessary
for an animal; for it is incapable of existing
without these; (b) the conditions without
which good cannot be or come to be, or
without which we cannot get rid or be
freed of evil: e. g. drinking the medicine

25 is necessary in order that we may be
cured of disease, and a man's sailing to
Aegina is necessary in order that he may
got his money. — (2) The compulsory and
compulsion. i.e. that which impedes and

tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'), and compulsion is a form of necessity, as

30 Sophocles says: 'But force necessitates me to this act; And necessity is held to be something that cannot be persuaded — and rightly, for it is contrary to the movement which accords with purpose and with reasoning.—

(3) we say that that which cannot be otherwise is necessarily as it is. And from this sense of 'necessary' all the others are somehow derived;

35 for a thing is said to do or suffer what is necessary in the sense of compulsory, only when it cannot act according to its impulse

1015 B. because of the compelling force — which implies that necessity is that because of which a thing cannot be otherwise; and similarly as

regards the conditions of life and of good;
 for when in the one case good, in the
 other life and being, are not possible
 5 without certain conditions, these are necessary,
 and this kind of cause is a sort of
 necessity. Again, demonstration is a necessary
 thing because the Conclusion cannot to be
 otherwise, if there has been demonstration in
 the unqualified sense; and the causes of
 this necessity are the first premisses, i.e.
 the fact that the propositions from which
 the syllogism proceeds cannot be otherwise.
 Now some things owe their necessity to
 something other than themselves; others do
 not, but are themselves the source of necessity
 10 in other things. Therefore the necessary in
 the primary and strict sense is the simple;
 for this does not admit of more states than
 one, so that it cannot even be in one state

and also in another, for if it did it would already be in more than one. If, then, there are any things that are eternal and unmovable,
 15 nothing compulsory or against their nature attaches to them.

(6) الواحد 'ONE' means (1) that which is one by accident (2) that which is one by its own nature. (1) Instances of the accidentally one are 'Coriscus and what is musical', and 'musical coriscus' (for it is the same thing to say 'coriscus and what is musical', and 'musical coriscus'), and 'what is musical and what is just', and 'musical coriscus and just coriscus'. For all of these are called
 20 one by virtue of an accident, 'what is just and what is musical' because they are accidents of one substance, 'what is musical and coriscus' because the one is an accident of the other; and similarly in a sense 'musical coriscus' is one with 'coriscus'.

- 111 -

because one of the parts of the phrase is an
 25 accident of the other i.e. 'musical' is an
 accident of coriscus; and 'musical coriscus'
 is one with 'just coriscus' because one part of
 each is an accident of one and the same
 subject, The case is similar if the accident is
 predicated of a genus or of any universal
 name, e.g. if one says that man is the same
 30 as 'musical man'; for this is either because
 'musical' is an accident of man, which is one
 substance, or because both are accidents of
 some individual; e.g. coriscus. Both, however,
 do not belong to him in the same way. but
 one presumably as genus and included in his
 substance, the other as a state or affection
 of the substance.

35 The things, then, that are called one in virtue
 of an accident, are called in this way. (2) Of
 things that are called in virtue of their own

— 112 —

nature some (a) are so called because they are
 1016 A continuous, e.g. a bundle is made one by a
 hand, and pieces of wood are made one by
 glue; and a line, even if it is bent, is called
 one if it is continuous, as each part of the
 body is, e.g. the leg or the arm. Of these
 themselves, the continuous by nature are more one
 5 than the continuous by art. A thing is called
 continuous which has by its own nature one
 movement and cannot have any other; and the
 movement is one when it is indivisible, and
 it is indivisible in respect of time. Those
 things are continuous by their own nature which
 are one not merely by contact; for if you put
 pieces of wood touching one another you will
 not say these are one piece of wood or one
 body or one CONTINUOUS of any other sort.
 Things, then, that are continuous in any way
 10 are called one, even if they admit of being
 bent, and still more those which cannot be
 bent; e.g. the shin or the thigh is more one

than the leg, because the movement of the
leg need not be one. And the straight line
is more one than the bent; but that which
is bent and has an angle we call both one
and not one, because its movement may be
15 either simultaneous or not simultaneous; but
that of the straight line is always simultaneous,
and no part of it which has magnitude rests
while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another
senses because their substratum does not differ
in kind; it does not differ in the case of
things whose kind is indivisible to sense. The
20 substratum meant is either the nearest to, or
the farthest from, the final state. For, on
the one hand, wine is said to be one and
water is said to be one, QUA indivisible in
kind; and, on the other hand, ALL juices, e.g.
oil and wine, are said to be one, and so

— 444 —

are all things that can be melted, because the ultimate substratum of all is the same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose
 25 genus is one though distinguished by opposite
 differentiae — these too are all called one
 because the genus which underlies the differentiale
 is one (e.g. horse, man and dog form a unity,
 because all are animals), and indeed in a
 way similar to that in which the matter
 is one. These are sometimes called one in this
 way, but sometimes it is higher genus that is
 said to be the same (if they are INFIMAE of
 their genus) — the genus above the proximate
 genera, e.g. the isosceles and the equilateral
 30 are one and the same FIGURE because both
 are triangles; but they are not the same
 triangles,

(c) Two things are called one, when the

definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though IN ITSELF every definition

35 is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the definition of their form.

1016 B In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in general those things that do not admit of it; e.g. if two

5 things are indistinguishable QUA man, they are one kind of man; if QUA animal, one kind of animal; if QUA magnitude, one kind of magnitude. — Now most things are called one because they either do or have or suffer or are related to something else that is one, but

the things that are primarily called one are those whose substance is one — and one either in continuity or in form or in definition; for we count as more than one either things that are not continuous, or those whose
 10 form is not one, or those whose definition is not one.

While in a sense we call anything one if it is a quantity and continuous, in a sense we do not unless it is a whole, i.e. unless it has unity of form; e.g. if we saw the parts of a shoe put together anyhow we should not call them one all the same (unless because of
 15 their continuity); we do this only if they are put together so as to be a shoe and to have already a certain single form. This is why the circle is of all lines most truly one, because it is whole and complete.

(3) The ESSENCE of what is one is to be some kind of beginning of a number, for the first measure is the beginning, since that by which we first know each class is the first measure of the class; the one; then, is the beginning of the knowable regarding each class. But the one is not the same in all classes. For here it is a quarter — tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in

all — i.e. in three — dimensions. And, reversing
 the 'order, that which is divisible in two
 dimensions is a plane, that which is divisible
 in one a line, that which is in no way
 30 divisible in quantity is a point or unit —
 that which has not position a unit, that
 which has position a point.

Again, some things are one in number,
 other in species, other in genus, others by
 analogy; in number those whose matter is
 one, in species those whose definition is one, in
 genus those to which the same figure of
 genus those to which the same figure of
 predication applies (3) by analogy those which
 35 are related as a third thing is to a fourth
 The latter kinds of unity are always found
 when the former are; e.g. things that are

(3) Sc. the same category.

- 119 -

one in number are also one in species,
while things that are one in species are not
1017 A all one in number, but things that are one
in species are all one in genus, while things
that are so in genus are not all one in
species but are all one by analogy; while
things that are one by analogy are not all one
in genus.

Evidently 'many' will have meanings
opposite to those of 'one'; some things are
many because they are not continuous, others
5 because their matter — either the proximate
matter or the ultimate — is divisible in kind,
others because the definitions which state their
essence are more than one.

المقدم (11) The word 'PRIOR' and 'posterior' are applied,

(1) to some things (on the assumption that

— {c. —

there is a first, i.e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning
 10 determined either absolutely and by nature, or
 by reference to something or in some place
 or by certain people; e.g. things are prior in
 place because they are nearer either to some
 place determined by nature (e.g. the middle
 or the last place), or to some chance object; and
 that which is further is posterior.

15 — Other things are prior in time; some by
 being further from the present, i.e. in the
 case of past events (for the Trojan war is
 prior to the Persian, because it is further
 from the present), others by being nearer
 to the present, i.e. in the case of future
 events (for the Nemean games are prior to
 the Pythian, if we treat the present as
 beginning and first point, because they are

nearer the present). — Other the things are
 20 prior in movement; for that which is nearer
 the first mover is prior (e.g. the boy is
 prior to the man); and the prime mover also
 is a beginning absolutely. — Others are prior
 in power; For that which exceeds in power,
 i.e. the more powerful, is prior, and such
 is that according to whose will the other —
 i.e. the posterior — must follow, so that if
 the prior does not set it in motion the
 25 other does not move, and if it sets it in
 motion it does move; and here will is
 beginning. — Others are prior in arrangement;
 these are the things that are placed at
 intervals in reference to some one definite
 thing according to some rule, e.g. in
 the chorus the second man is prior to the
 third, and in the lyre the second lowest
 string is prior to the lowest., for in the one

case the leader and in the other the middle string is the beginning.

30 These, then, are called prior in this sense, sense, but, (2) in another sense that which is prior for knowledge is treated as also absolutely prior; of these, the things that are prior in definition do not coincide with those that are prior in relation to perception. For in definition universals are prior. in relation to preception individuals - And in definition also the accident is prior to the whole, e.g. 'musical' to 'musical man', 35 for the definition cannot exists as a whole without the part; yet musicalness cannot exists unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called prior e.g. straightness is prior to smothness; for one is an attribute of a line as such, and the other of surface.

1019 A Some things then are called prior and
 posterior in this sense, others (4) in respect
 of nature and substance, i.e. those which
 can be without other things, while the
 5 others cannot be without THEM — a distinction
 which Plato used. (If we consider the
 various senses of 'being', firstly the subject is
 prior, so that substance is prior; secondly according
 as potency or complete reality is taken into
 account, different things are prior, for some
 things are prior in respect of potency,
 others in respect of complete reality, e.g. in
 potency the half line is prior to the whole
 line, and the part to whole, and the matter
 to the concrete substance, but in complete
 reality these are posterior; for it is only
 10 when the whole has been dissolved that
 they will exist in complete reality.) In a
 sence, therefore, all things that are called
 prior and posterior are so called with

reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; e.g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

- ١٥ (12) 'POTENCY' means (1) a source of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man healed, but not in him QUA healed. 'Potency' then means the source, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other, and also (2) the source
20 of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of

— 100 —

that principle, in virtue of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of everything it suffers, but only if it suffers a change for the better. — (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. — (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if

they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can bring a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'Potent' thing) in another thing or in
 35 itself QUA other; and in one sense that over which something else has such a potency,
 1019 B and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter

of fact, it has a certain disposition and
 cause and principle which fits it to suffer
 5 this; sometimes it is thought to be of this
 sort because it has something, sometimes
 because it is deprived of something; but if
 privation is in a sense 'having' or 'habit'
 everything will be capable by having something,
 so that things are capable both by having
 a positive habit and principle; and by having
 the privation of this, if it is possible to
 HAVE a privation, and if privation is
 NOT in a sense 'habit', 'capable' is used in
 10 two distinct sense); and a thing is capable
 in another sense because neither and other
 thing, nor itself QUA other, has a potency
 or principle which can destroy it, Again, all
 of these are capable either merely because
 the thing might chance to happen or not
 to happen, or because it might do so WELL

This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,

15 Incapacity is privation of capacity — i.e. of such a principle as has been described — either in general or in the case of something that would naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct — Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity — both to that
20 which only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then, are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others

— 409 —

are so in another sense; i.e. both DUNATON
and ADUNATON are used as follows. The
impossible is that of which the contrary is
of necessity true, e.g. that the diagonal of
25 a square is commensurate with the side is
impossible, because such a statement is a
falsity of which the contrary is not only
true but also necessary; that it is commensurate,
then, is not only false but also of necessity
false. The contrary of this, the possible, is
found when it is not necessary that the
contrary is false, e.g. that a man should be
30 seated is possible, for that he is not seated
is not of necessity false. The possible; then
in one sense, as has been said means that
which is not of necessity false; in one, that
which may be true. — A 'potency' or 'Power' (12)

12 — The reference is to squares and cubes.

in geometry is so called by a change of
 35 meaning. — These senses of 'capable' or
 'Possible' involve no reference to potency.

But the senses which involve a reference to
 1020 A potency all refer to the primary kind of
 potency, and this is a source of change in
 another thing or in the same thing QUA
 other. For other things are called 'capable',
 some because something else has such a
 potency over them, some because it has not,
 some because it has it in a particular way.
 The same is true of the things that are
 5 incapable. Therefore the proper definition of
 the primary kind of potency will be 'a
 source of change in another thing or in the
 same thing QUA other'.

الكمية (13) 'QUANTUM' means that which is divisible into
 two or more constituent parts of which each is

10 by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a plurality if it is mumerable, a magnitude if it is measurable. 'Plurality' means that which is divisible potentially into non — continuous, 'magnitude' that which is divisible into continuous parts; of magnitude, that which is continuous in one dimension is lenght, in two breath, in three depth. of these, limited plurality is number, limited lenght is a line, breath a surface, depth a solid.

Again, some things are called quanta in virtue of their own nature, others incidentally; e.g. the line is a quantum by its own
15 nature, the musical is one incidentally, Of the things that are quanta by their own nature some are so as substances e.g. the line is a quantum (for 'a certain kind of quantum' is present in the ,pefinition which states what it is.), and others are modifications

and states of this kind of substance, e.g.
much and little, long and short, broad and
20 narrow, deep and shallow, heavy and light,
and all other such attributes. And also great
and small, and greater and smaller, both in
themselves and when taken relatively to each
other, are by their own nature attributes of
what is quantitative; but these names are
25 transferred to other things also. Of things
that are quanta incidentally, some are so
called in the sense in which it was said
that the musical and the white were quanta, viz
because that to which musicalness and
whiteness belong is a quantum, and some
are quanta in the way in which movement
and time are so; for these also are called
quanta of a sort and continuous because
30 the things of which these are attributes
are divisible. I mean not that which is moved

but the space through which it is moved;
for because that is a quantum movement also
is a quantum and because this is a quantum
time is one.

الكيفية (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of
the essence, e.g. man is an animal of a
certain quality because he is two — footed,
and the horse is so because it is four —
footed; and a circle is a figure of particular
35 quality because it is without angles — Which
1020 B shows that the essential differentia is a
quality. — This, then, is one meaning of quality —
the differentia of the essence, but (2) there
is another sense in which it applies to the
unmovable objects of mathematics, the sense
in which the numbers have a certain quality,
e.g. the composite numbers which are
not in one dimension only, but of which the
5 plane and the solid are copies.

(these are those which have two or three factors):
and in general that which exists in the
essence of numbers besides quantity is quality;
for the essence of each is what it is once,
e.g. that of 6 is not what it is twice or
thrice, but what it is once; for 6 is once 6.

(3) All the modifications of substances that
move (e.g. heat and cold, whiteness and
blackness, heaviness and lightness, and the
10 others of the sort) in Virtue of which,
when they change, bodies are said to alter.
(4) Quality in respect of virtue and vice and,
in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have practically
two meanings, and one of these is the more
proper. The primary quality is the differentia
15 of the essence, and of this the quality in
numbers is a part; for it is a differentia of
essence, but either not of things that move or

not of then QUA moving. Secondly, there
are the modifications of things that move
QUA moving, and the differentiae of movements.
Virtue and vice fall among these modifications;
for they indicate differentiae of the movement
or activity, according to which the things
in motion act or are acted on well or
badly, for that which can be moved or act
in one way is good, and that which can do
so in another — the contrary — way is vicious.
Good and evil indicate quality especially in
living things, and among these especially in
those which have purpose.

11 (17) 'LIMIT' means (1) the last point of each thing,
i.e. the first point beyond which it is not
possible to find any part, and the first
point within which every part is; (2) the
form, whatever it may be, of a spacial magnitude

or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from which they are — though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i.e. the final cause); (4) the substance of each
10 thing, and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning.

(21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e.g. white and black, sweet and bitter, heaviness and

lightness, and all others of the kind. — (2) The
 actualization of these — the already accomplished
 20 alterations. — (3) Especially, injurious alterations
 and movements, and, above all, painful
 injuries. — (4) Misfortunes and painful
 experiences when on a large scale called
 affections.

العدم (22) We speak of 'PRIVATION' (1) if something
 has not one of the attributes which a thing
 might naturally have, even if this thing
 itself would not naturally have it; e.g. a
 plant is said to be 'deprived' of eyes. —
 (2) If, though either the thing itself or its
 25 genus would naturally have an attribute, it
 has it not e.g. a blind man and a mole
 are in different senses 'deprived' of sight;
 the latter in contrast with its genus,⁽¹³⁾ the

13 — i.e. animal.

former in contrast with his own normal nature, — (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if one has not sight at
 30 the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. — (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible
 35 either because it has no colour at all or

because it has imperfect feet Again, a privative
term may be used because the thing has
1023 A little of the attribute (and this means
having it in a sense imperfectly), e.g.
'kernei — lees'; or because it has it not
easily or not well (e.g. we call a thing
uncuttable not only if it cannot be cut but also
if it cannot be cut easily or well); or because
it has not the attribute at all; for it is not
the one — eyed man but he who is sightless in
5 both eyes that is called blind. This is why
not every man is 'good' or 'bad', 'just' or
'ungust', but there is also an intermediate
state.

الجزء (25) 'PART' means (1) (a) that into which a
quantum can in any way be divided; for
that which is taken from a quantum QUA
15 quantum is always called a part of it, e.g.

two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in the first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of three, —

(2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are parts of the genus. —

(3) The elements into which a whole is divided, or of which it consists — the

20 'whole' meaning either the form or that which has the form; e.g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the bronze — i.e. the matter in which the form is — and the characteristic angle are parts. —

(4) The elements in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is called a part

25 of the species, though in another sense
the species is part of the genus.

الحل (26) 'A WHOLE' means (1) that from which is absent
none of the parts of which it is said to be
naturally a whole, and (2) that which so
contains the things it contains that they form
a unity; and this in two senses — either as
being each severally one single thing, or as
making up the unity between them. For (a)
that which is true of a whole class and
is said to hold good as a whole (which
30 implies that it is a kind of whole) is true of a
whole in the sense that it contains many
things by being predicated of each, and by
all of them. e.g. man, horse, god, being
severally one single, thing, because all are
living things. But (b) the continuous and limited
is a whole, when it is a unity consisting

- 388 -

of several parts; especially if they are present only potentially, (14) but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature
35 are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said (15) in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

1034 A Again, (3), of quanta that have a beginning and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after

14 — i.e. they are only distinguishable, not distinct.

15 — cf. 1016 A 4.

transposition, but whose form does not,
 e.g. wax or a coat; they are called
 5 both wholes and totals; for they have
 both characteristics. water and all liquids
 and number are called totals, but 'the whole
 number' or 'the whole water' one does not
 speak of, except by an extension of meaning.
 To things, to which QUA one the term
 'total' is applied, the term 'all' is applied
 when they are treated as separate; 'this
 10 total number', 'all these units.'

(28) المجلس The term 'RACE' or 'genus' used (1) if
 generation of things which have the same form
 30 is continuons, e.g. 'while the race of men
 lasts' means 'while the generation of them
 goes on continuously, — (2) It is used with
 reference to that which first brought things
 into existence; for it is thus that some are called

Hellenes by race and others Ionians, because
the former proceed from Hellen and the latter
from Ion as their first begetter. And the
word is used in reference to the begetter more
than to the matter, though people also get a
35 racename from the female, e.g. 'the descendants
of Pyrrha'. — (3) There is genus in the sense
in which 'plane' is the genus of plane figures
1024 B and 'solid' of solids. for each of the
figures is in the one case a plane of such
and such a kind, and in the other a solid of
such and such a kind; and this is what underlies
the differentiae. Again (4), in definitions
5 the first constituent element, which is included
in the 'what', is the genus, whose differentiae
the qualities are said to be — 'Genus' then
is used in all these ways, (1) in reference to
continuous generation of the same kind, (2) in
reference to the first mover which is of the
same kind as the things it moves, (3) as matter;

for that to which the differentiae or quality belongs is the substratum, which we call matter,

- 10 Those things are said to be 'other in genus' whose proximate substratum is different, and which are not analysed the one into the other nor both into the same thing (e.g. form and matter are different in genus); and things which belong to different categories of being (for some of the things that are said to 'be'
- 15 signify essence, others a quality, others the other categories we have before distinguished ¹⁶); these also are not analysed either into one another or into some one thing.

الكذب (29) 'THE FALSE' means (1) that which is false as a THING, and that (a) because it is not

put together or cannot be put together e.g.
 5 'that the diagonal of a square is commensurate
 with the side' or, 'that you are sitting'; for one
 of these is false always, and the other
 sometimes, it is in these two senses that
 they are non-existent. (b) There are things
 which exist, but whose nature it is to appear
 either not to be such as they are or to be
 things that do not exist, e.g. a sketch or a
 dream; for these are something, but are not
 25 the things the appearance of which they
 produce in us. we call things false in this
 way, then — either because they themselves
 do not exist, or because the appearance
 which results from them is that of something
 that does not exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of
 non-existent objects, in so far as it is false.

Hence every account is false when applied to something other than that of which it is true; e.g. the account of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one account of each thing, i.e. the account of its essence, but in a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, e.g. Socrates and musical Socrates (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple-minded when he claimed that nothing could be described except by the account proper to it — one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no contradiction, and almost that there could be no error. But it is possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be

done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; e.g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two.

These things, then, are called false in
 1025 A these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false,
 5 which produce a false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who can deceive. ⁽¹⁷⁾ (i.e. the man who knows and is wise); and further that he who is WILLINGLY bad is better. ⁽¹⁸⁾ This is a

17 — ippias Minor 365. q.

18 — lb. 37 1-6.

10 false result of induction — for a man who limps
willingly is better than one who does so
unwillingly — by 'limping' Plato means 'mimicking
a limp', for if the man WERE lame willingly, he
would presumably be worse in this case as
in the corresponding case of moral character.

(30) العرضي 'ACCIDENT' means (1) that which attaches
to something and can be truly asserted, but
neither of necessity nor usually, e.g. if some
one is digging a hole for a plant has found
15 treasure. This — the finding of treasure — is
for the man who dug the hole an accident;
for neither does the one come of necessity from
the other or after the other, nor, if a man
plants, does he usually find treasure. And a
musical man MIGHT be pale; but since this
20 does not happen of necessity nor usually, we call
it an accident. Therefore since there are
attributes and they attach to subjects, and

— 18. —

some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not because it was this subject, or the time this time, or the place this place, will be an accident. Therefore, too, there is no definite one. Going to Aegina was an accident for a man, if he went not in order to get there, but because he was carried out of his way by a storm or captured by pirates. The accident has happened or exists — not in virtue of the subject's nature, however, but of something else; for the STORM was the cause of his coming to a place for which he was not sailing, and this was Aegina. 'Accident' has also (2) another meaning, i.e. all that attaches to each thing in virtue of itself but is not in its essence, as having its angles equal to two right angles attaches to the triangle

— 181 —

And accidents of this sort may be eternal but
no accident of the other sort is. This is
explained elsewhere. (19)

19 — An. Post. i. 75a 18 — 22.39 — 41,76 h 11—16.

فهرست الاعلام والمراجع

فهرس الاعلام والمصطلحات

الاتفاق : ٨٠ - ٨٢ ، ٨٤ - ٨٦ ، ٨٨

اتيكوس : ٢٣٩

أثينا : ٢٥٨ ، ٢٧٤ ، ٢٩٤ ، ٣٤٣

٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

أجريا : ٣٠٣ ، ٣١٠

إحساس : ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٨١

آدم : ٣٢٢

أدراستوس : ٢٢٠

أرسطو : من ص ٩ إلى ٢٥٠ وما

يلي : ٢٥١ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨

٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩

٣٠٢ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠

٣٢٦

أرسططاليس : أنظر أرسطو

أراتوستينس : ٢٥٤ ، ٣١٧

أرخميدوس (الطرسوسي) : ٢٧٥

أريوس ديديموس : ٢٧٦

أركسلاوس : ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١

٣٠٣

أرخيلاوس : ٢٤

(١)

إبراهيم : ٣٢٢

أبروقس : ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣

٣٤٥ - ٣٤٨ ، ٣٥٠

أبكتيتوس : ٢٧٣ - ٢٧٦ ، ٣١٩

ابن البطريق : ١١٩

ابن دياريس : ١٤٠

ابن رشد : ١١٩ ، ١٤٣ ، ٢٤١

ابن سينا : ٤٥ ، ٥٤ ، ٢٤١ ، ٣٣٥

أبو البركات (البغدادي) : ١١٩

أبو العلا عفيفي : ٥٤

أبو لادورس : ٢٧٢

أبولون : ٧٦

أبو اللونيوس : ٣١٧

أبو عثمان الدمشقي : ٤٣

أبيقور (الايقورية) : ٢٥٤

٢٥٥ ، ٢٥٧ - ٢٦٤ ، ٢٦٦

٢٦٧ ، ٢٦٩ - ٢٧٤ ، ٢٩٥

٢٩٦ ، ٣١٣ ، ٣٢٤ - ٣٢٨ ، ٣٣٠

اسحق بن حنين : ١١٨ ، ١٩٧ ،

١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ،

اسحق (النبي) : ٣٢٢

اسطاغيرا : ١١

أسبرطة : ٢٣٠

أسوس : ١٢ ، ١٨

أغسطس : ٢٧٦

أفلاطون (أفلاطونيون أفلاطونية) ،

٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٣ ،

٢٤ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ،

٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ،

٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ،

٥٧ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٢ ،

٧٣ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١١١ ،

١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ،

١٢٨ ، ١٥٥ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ،

١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ،

١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ،

١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ،

٢١٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦

الارستقراطية : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢

أرستوكسينوس : ٢٤٤ ، ٢٤٥

أرستو (الخيوسي) : ٢٤٧

أرستوكليس : ٣٢١

أرشميدس : ٣١٦

أرستارك الساموسي : ٣١٦

أرسقل : ٣١٧

الإسكندر الأكبر : ١١ - ١٤ ،

٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٩٤ - ٢٩٦ ،

٣١٦ ، ٣١٧

الإسكندر الإفروديس : ٣٣ ، ٣٧ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،

١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ٢٢٠

الإسماعيلية : ١٠٦

أليسيادس : ٢٧٢

الأغاليط : ٢١ ، ٣٩ ، ٥٦ - ٥٨

الغزالي : ٤٥

الاهواني (أحمد فؤاد) : ٤٣

الحسن بن سوار : ٤٣

إخوان الصفا : ٤٥ ، ١٠٦

الأورفيه : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ٢٤٥ ،

٢٥١

أنثيباتر (الطرسوسى) : ٢٧٥ ، ١٤	٢٢٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧
أندرونيةقوس الرودى : ٢٢ ، ٢٠	٢٤٠ ، ٢٣٩ ، ٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٥
٢٢٠ ، ٢٤٨ ، ٢٣	٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٣ ، ٢٤١
أنطاكية : ٣٢٥	٣٢٩ ، ٣٤٥ ، ٣٤٤ ، ٣٤٠
أنطيوخس : ٣٠٣	٣٥١ ، ٣٤٦
أنكساغوراس : ١١٥ ، ٨٢	أفلوطين (أفلاطونية محدثة) : ٩ ،
٢٢٩ ، ١٢٤	٢٠٧ ، ٢٠١ ، ١١٩ ، ٢٥
إنكساندريس : ٩٦	٣٤٠ ، ٣٣٩ ، ٣٣٨ ، ٣٣٧
انكسانس - ١٢٢ ، ٦٣	٣٥١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٢ ، ٣٤١
الانوار : ٢٤٠	إكسينوقراط : ١٢ - ٢٧٤
أوديموس : ١٧ ، ٢٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤	القمايون : ١٢٢
الأورفية : ٣٥٢ ، ٣٥١ ، ٣٤٥	أليئوس : ٣١٩ ، ٣١٨
أورجانون : ٣٥	ألسبادس : ٢٧٢ ، ٢٤٠
الأولييجاركية : ٢٣٠ ، ٢٢٩	آمون : ٣١٧
٢٣٤ ، ٢٣١	أمونيوس : ٣٥٠ ، ٣٤٩ ، ٣٣
أورليان : ٣٣٧	ساكس بن جرمياس : ٣٤٨ ، ٣٢٥
إيدوكس : ٢٢٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٢	٣٥٠ ، ٢٩٤
إيديسيوس (السورى) أو أوديسيوس	أنالوطيقا : ٢١
٢٤٢ ، ٣٣٩	أناسيداموس : ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧
إيديسيوس : (السكبادوسى) :	٣٢٢ ، ٣١٠
٢٤٢ ، ٣٣٩	أنباذوقليس : ٢٤ ، ٦٤ ، ٨١ ، ١٣٣
إيزيدور : ٣٤٨	١٣٣ ، ١٣٢ ، ١٣٠ ، ١٢٩
إيزوب (إيزوبيوس) : ٢٣٨ ، ٢٩٨	٢٥١ - ٢٣٨ ، ١٣٤
٣٤٣ ، ٣٣٩	أنستين : ٨٤

بولس (الرسول) : ٢٧٣

بوليوس : ٢٧٥

بوليكيتوس : ٧٩

بوليون : ٢٧٤

بومي : ٢٧٦

بومبونيوس : ٢٧٣

يوليوس : ٢٧٥

بيرون : ٢٩٣ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩

٢٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١١

بنياس : ١٣

(ت)

تاسوعات : ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣٨

تامل : ٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦

٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٣٩

تحليلات أولى : ٢١ ، ٣٩ ، ٤٤

٤٥

تحليلات ثانية : ٢١ ، ٣٩ ، ٤٨

٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥

١٧٤ ، ١٧٧

تخمين : ٢٦١

التخيل : ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢

١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩

إيساغوجي : ٢٣٩

أليبيودورس : ٣٥٠

إيطاليا : ٢٧٢

إبليس : ٢٩٦

أيوبيا : ١٤

(ب)

بارمنيدس : ١٩ ، ٤٠ ، ٦٠ ، ٦١

٦٢ ، ٦٣ ، ١١ ، ١٦٩ ، ١٧١

١٧٨ ، ١٨٢ ، ٢٩٤ ، ٣٣٠

باري أرميناس : ٢١

برغامة : ٢٥٣ ، ٣٢٩ ، ٣٤٢

بروتاغوراس : ٧١ ، ١٨٤ ، ٢٩٦

بروكسينوس : ١١

بطليموس : ٢٠ ، ٢٤٦ ، ٣١٦ ، ٣١٧

بليكون : ٢٠

بليوس : ٢٧٢

بلوتارك : ٣٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٥٠

بناتيوس (الرومي) : ٢٧٥

بوانكاريه : ٥٠

بوزيدونيوس : ٢٥٤ ، ٢٧٣ ، ٢٧٦

٣٥١

البوذية : ٣١٧

بول كراوس : ٢٥

(ج)

جاليليو : ٣١٦

جالينوس : ١٤٧، ١٤٥، ١٤٩، ٣١٧

الجلد : ٢١، ٣١، ٣٣، ٣٤

٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠

٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥١

٥٥، ٥٦، ٥٧، ١٦٩، ١٧٠

١٧١، ١٧٢، ١٧٨، ٣٣٢

جوليان : ٢٢٥، ٣٣٧، ٣٤١

(جوستنيان) : ٢٥، ٣٤٩

الجدد : ٣٥١، ٣٥٢

الجوهر : ٣١، ٤١، ٦١، ٦٢

٧٣، ٩١، ٩٥، ٩٦، ١٠٦

١٠٨، ١١٠، ١٢١، ١٣١

١٣٥، ١٣٨، ١٥٧، ١٥٨

١٦٠، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢

١٧٤، ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩

١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣

١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٩

١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣

١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩

٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦

٢٠٧، ٢١٨

تصورات : ٣٨، ٣١، ٤٠، ١٧٦، ٦١

٢٦٠، ٢٧٩، ٢٨٣، ٣٠٠

٣٠٣، ٣٢٧، ٣٢٩

التكوين : ٣٤٠

توركاتوس : ٢٧٢

التوراة : ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤

توما الاكرويني : ٢٦، ٢٤١

تيموكاريس : ٣١٧

تيمون : ٢٩٨

تيرانيون المشائي : ٢٠

تياوس : ٧٣، ٣١٩

تيمسون : ١٨

تيموقراطية : ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢

٢٣٤

تيودوروس (الاسيني) : ٣٣٩، ٣٤٢

تيون : ٢٥٠

(ث)

ثامستيروس : ١١٨، ١١٩، ٣٢١

٣٤٣، ٣٤٤

ثيوفراسطوس : (ثاوفرستوس)

١٣، ٢٠، ٤٧، ٢٤٢، ٢٤٤

٢٤٦، ٢٧٤، ٣٢٠

(خ)

الخلاص : ٩١ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،

١٠١ ، ١٠٢ ، ٢٨٤ ،

خلقيس : ١٤

الخير : ٧٧ ، ١٢٣ ، ١٥٩ ، ١٧١ ،

٢٠٠ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ،

٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٣٩ ،

(د)

الدجاطيقيون : ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣١١ ،

دقلديانوس : ٢٣٩

دكسيوس : ٣٤٢

دمسكيوس : ٣٤٣ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ،

ديكارت : ٤٩

ديكارخوس : (السيني) : ٢٤٥

ديميتريوس : (الغاليريوني) : ٢٤٥

ديموستين : ١٢ ، ١٤ ،

الديمقراطية : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ،

٢٣١ ، ٢٣٤

ديموقريطس : ٨١ ، ١٢٣ ،

١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ،

٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ،

٢٩٦

(ح)

الحتمية : ٢٨٦

الحدس : ٢٣١

الحركة : ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،

٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠١ ،

١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٢ ،

١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،

١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،

١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ،

١٦١ ، ١٨٠ ، ١٨٧ ، ١٩١ ،

١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ ،

٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٤٣ ،

٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٨ ، ٣٣٥ ،

حواء : ٢٢٢

الحيوان (علم) : ٢٢ ، ٤٥ ،

١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ،

١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ،

١٥٨ ، ١٧٦ ، ١٩٠ ، ٢٤٣ ،

١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣
 ، ١١٥، ١١٤، ١١٠، ١٠٧
 ٢٠٣، ١٩٧، ١٧٣، ١١٦
 زوس : ٣٠٦، ٢٩١، ٢٨٦
 زينوقراط : ١٣٢، ١٣١
 زينون : ٩٧، ٩٦، ٢٨
 - (الصيداوى) ٢٧٨، ٢٧٦، ٢٧٢
 ، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٢
 ٣٠٣، ٣٠٠، ٢٩٦
 - (القبرصى) : ٢٧٤
 - (الطرسوسى) : ٢٧٥
 (س)
 ساموس : ٢٥٧
 سالونين : ٣٢٥
 الساوى : ٤٥
 سبوسيبوس : ١٩٨، ١٢
 سترايون : ٢٠
 ستراتو (اللامباسكوس) : ٢٤٦،
 ٢٤٧
 ستليون (الميفارى) : ٢٧٤
 السريان : ٣٥١

ديوجين اللائرسى : ١٢٢، ١٥
 ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٤٢
 ديوجين السلوقى : ٢٧٥
 ديوجين الرواقى : ٢٤٧
 ديوكاريس : ١٤
 (ذ)
 الذريون : ١٩٤، ٦٥
 (ر)
 الرواقيون : ١٠٤، ٦٠، ٥٩، ٥٧، ٣١
 ٣٥٢ (الرواقى) ٣٣٧ (الزواقية)
 ، ٢٦٧، ٢٥٨، ٢٥٥، ٢٥٤
 ، ٢٧٥، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧١
 ، ٣١٠، ٣٠١، ٢٩٩، ٢٩٢
 ، ٣٢٤، ٣١٩، ٣١٦، ٣١٣
 ٣٥، ٣٥٠، ٣٢٨، ٣٢٦
 الروح : ٣٥١
 رودس : ٢٧٦، ٢٥٣، ٤١، ٤٠
 روما : ٣٢٥، ٢٧٥، ٢٧٢
 (ز)
 الزمان : ٩٤، ٩١، ٥٦، ٤١
 ١٠٣، ٩٦، ٩٥، ٢٢٨، ٣٠٥

السفطانيون : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٢٨

٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨

١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٤ ، ٢٥١ ،

٢٧١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣١٨

سوباتر : ٢٣٩ ، ٢٤٢

سوريانوس : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥

سوفسطيقا : ٢١ ، ٢٧

سولا : ٢٠

سيراكوس ١٧ (أنظر صيغة)

سيرو : ٢٧٢

سينسيوس (القورينائي) : ٢٤٩ ،

٢٥١

(ش)

الشكالك (الشك) ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ،

٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣١١ ، ٣١٢ ،

٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٩

شيشرون : ١٧ ، ٢٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣

٢٧٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣

(ص)

الصابئة : ١٩

الصدفة : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٢٠٨ ،

٢١٨

السعادة : ٢١٢ ، ٢١٤ ،

٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،

٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ٢٤٢

اسطفانوس (السكندري) ٢٤٩ ، ٢٥١

سقراط (السقراطية) : ٩ ، ١٤ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ،

٢٢ ، ٢٨ ، ٤١ ، ٥١ ، ٥٨ ،

٦٠ ، ٩٧٧ ، ١٠١ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ،

١٧٧ ، ١٨٣ ، ٢٠٦ ، ٢٢٥ ،

٢٢٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٧٤ ،

٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ،

٣٠٠

سكستوس (امبريقوس) : ٥٠ ،

٢٥٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ ،

٣١١

اسكليبيوس ٣٣٧

سلاوقس ٣١٦

اسكليودوس : ٢٤٩ ، ٢٥٠ ،

السماع الطبيعي : ٢١ ، ٦٠ ، ١٠٦ ،

(سمع الكيان) ٢١

سمبليقيوس : ٢٣ ، ٢٤٤

سوشين : ٢٤٧

سبنكا (انوس) ٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٢٤٩

(ع)

العجالة : ٢١ ، ٢٩ ، ٤٤
عبد الرحمن بدوي : ٢٦ ، ٥٤
١٩٧
العدالة : - (اصلاحية) ٢١٩ ،
٢٢٠ - (الإلصاف) ٢٢٠ -
(توزيعة) ٢٢٠ - (الجزئية) ٢١٩
العدم : ٦٥ ، ٩١ ، ١٠٠
العقل : ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٧ ،
١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٥ ، ١٣١ ،
١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ،
١٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،
٢٠١ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ،
٢٩٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ،
٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ،
٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥١
- العقل (الإلمى) ١٩٢
- (الحدس) ٢٢١
- (المعنى) ١٥٩ ، ٢٢١
- (الفعال) ١١٩ ، ١٥٥

صيفة : ٣١٦

صور : ٢٦٠ ، ٢٦٦

الصورة : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ،
٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
٨٨ ، ٩١ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٨ ،
١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ،
١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٣٥ ،
١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ،
١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ،
١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧

٢٠٦ ، ٢١٨

الصيرورة : ٧١ ، ١٧١

١٨٠ ، ١٨٨

(ط)

الطبعة : ٢٧٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩

٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣١٢

طاليس : ٦٣ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ٢٩٨

٢٢٨

الطفان : ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤

طه حسين : ٢٤

طوبى : ٢١ ، ٥٦

فرليس بيكون : ٤٩
 الفساد : ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٣١ ،
 ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ١٥٨
 الفعل : ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ،
 ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٩ ،
 ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٥ ،
 ٩٦ ، ١٠١ ، ١٠٩ ، ١١٢ ،
 ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٢ ،
 ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ،
 ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،
 ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،
 ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٧ ،
 ٢١٨ ، ٢٤١
 فنطاسيا : ١٥٤
 فورفوريوس : ٤٣ ، ٤٥ ، ٣٣٨ ،
 ٣٤٢ ، ٣٢١ ، ٣٢٦
 فوسطوس : ٢٠
 فيثاغورس : ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٥١
 الفيثاغوريون (الفيثاغورية) : ٢٤
 ٣٤ ، ٩٤ ، ٢٥٥ ، ٢٩٥ ، ٣١٦ ،

١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ - (المستفاد
 أو بالملكة) ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٢٢
 - (المفارق) ١١٩ ، ٢٢١
 - (المنفعل) ١٥٥ ، ١٥٦
 ١٥٧ ، ٢٤٣ - (النظري)
 ١٥٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٤
 - (المقول المفارقة) ٢٠٥
 العلة الغلل العلية ٧٤ - ٨٨
 - (حالاتها) ٧٨
 - (العلل الطبيعية) ٧٤
 - (العلل الأربع) ٧٥
 عبرا : ٣٥١

(غ)

الغائية : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ،
 ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١١٢ ، ١٣٧ ،
 ١٧١ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٦
 غنوصية : ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،
 ٣٢٧ ، ٣٢٨

(ف)

الفارابي : ١١٩ ، ٢٤١ ، ٣٤٥ ،

القوة: ٥٩، ٦٣، ٦٧، ٦٨، ٦٩،

٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥،

٧٩، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ١٠١،

١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١٢٠، ١٣٥،

١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٦، ١٥٢،

١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٠،

١٦٢، ١٦٧، ١٧١، ١٧٦، ١٨٤،

١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩،

١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧،

القياس: ٣١٠، ٣١٢،

قيصر: ٢٧٢،

(ك)

كارنيادس (الأفلاطوني): ٢٤٧،

٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣،

كاسينيوس: ٢٧٢،

كالياس: ٧٧، ٢٦٦،

كاليوس: ٢٠٤،

كاليجولا: ٢٢١،

كاليستينيس: ١٣،

كبلر: ٣١٦،

كتيوم: ٢٧٤،

٣١٩، ٣٢٤، ٣٤٥، ١٠٦،

١٢٣، ١٣٥، ١٥٨، ١٦٨،

١٧٢، ١٨١، ١٩٨، ٢٣٨،

٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥،

فيرصيل: ٢٧٢،

فيدون: ١٨، ٢٤٦،

ميلادلفوس: ٣١٧، ٣٢١،

فينقيا: ٣٥١،

فيلبوس: (فيليب)، ١١، ١٢، ١٣،

٤٤، ١٨٢، ٣٤٦،

فيلون اللاثرسي ٣٠٣،

فيلون (اليهودي) ٣٣٠ (السكندري)

٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤،

فيليبون: ٢٣، ١١٩،

(ق)

قاطيغورياس: ٢١،

القبالة: ٣٤٠،

قبرص: ٢٧٤،

قسطنطين: ٣٤٢،

قسطنطينية: ٣٥١،

القورينائيون: ٢٥١، ٢٥٧،

لوقيوس : ١٢٢	كراتيس : ٣٠٠
لوك : ٢٧٢ ، ٢٧٩	كريت : ٣٠٣
لوكرتس : ٢٥٨ ، ٢٧٢	كريتولاوس (الفاسيلي) : ٢٤٧
ليبنتز : ٢٤١	كراتيل : ١٢٢
ليونوريوس : ٣٣٩ ، ٢٤٣	كريسانوريوس : ٣٣٩ ، ٢٤٣
ليقو : ٢٤٧	كريستوس (الطرسوسي) : ٢٧٥ ،
ليقوبوليس : ٣٢٥	٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٩٠
ليقية : ٣٤٥	كسرى : ٢٥
(م)	الكليون : ٢٥١
مارسيلا : ٣٣٨	الكلدانيون : ٣٤٥
المسادة : ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٨ ، ٨٩	كلينتوس (الاسوسي) : ٢٧٤ ،
٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠١	٢٩٠
١١٢ ، ١١٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩	الكندى : ٢٤١
١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨	كوبرنيق : ٣١٦ ، ٣١٧
١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٠	كورسيكوس : (السقراطى) : ٢٠
٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٣٨	الكون : ١١٠ ، ١١١ ، ٢٠٢ ،
٢٦٣ ، ٢٤٦ ، ٣٥١	٢٠٣
مارينوس : ٢٤٣ ، ٢٤٨	كيليكية : ٢٧٥
مارخوس : ٢٧٢	(ل)
ماكسيموس : ٢٤٣	اللامتناهى : ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥
الماهية : ٣١ ، ٣٥ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧	اللذة : ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٠
	لوقيوم : ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٤١

٢٨٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٢ ، ٢٠١

٢٢٥ ، ٢٢٩ ، ٢٢٨ ، ٢٠٤

٢٤٠ ، ٢٢٨ ، ٢٤٠ ، ٢٢٩

الخيلة : ١٦٢ ، ١٥٤ ، ١٥٢

مرفص أورد للوس : ٢٧٦ ، ٢٧٢

٢١٩

المسيحية : ٢٥٢ ، ٢٥٠

المشاؤون : ٢٠١

(المشائية) : ٢١١ ، ٢٧١ ، ٢٥٥

٢٥٠

المقولات : ٤٤ ، ٤٢ ، ٤١ ، ٣٩

١٢٠ ، ١٠٧ ، ٩١ ، ٦٦ ، ٦٢ ، ٥٦

١٧٢ ، ١٧١ ، ٠٧٠

المسكان : ٩٤ ، ٩١ ، ٥٦ ، ٤١ ، ٢٨

٩٩ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥

١١٦ ، ١٠٧ ، ١٠٤ ، ١٠٣ ، ١٠٢

١٧٣ ، ١٣٦ ، ١٣٠ ، ١٢٦

٢٣٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠١ ، ١٩٧ ، ١٩٥

٢٢٨ ، ٢٠٥ ، ٢٨٥ ، ٢٤٣

مل (جون بتيورات) : ٥٠

الملكية : ٢٣١ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ١٣

الملا : ١٠١ ، ١٠٠

موسى : ٢٢١

٦٣ ، ٥٦ ، ٥٥ ، ٥١ ، ٤٨

٧٥ ، ٧٢ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٦

١٢٦ ، ١٢١ ، ١٢٠ ، ١٠٨

١٧٢ ، ١٧١ ، ١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٦

١٨١ ، ١٧٨ ، ١٧٧ ، ١٧٥ ، ١٧٤

١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٥ ، ١٨٢

٢٠٦ ، ١٩٢ ، ١٨٩

مترودورس : ٢٧٢

مترا (الإله) :

المحرك الأول : ١١٤ ، ١٣ ، ١٩

١٩٦ ، ١٩٤ ، ١٩١ ، ١٢٥

٢٠٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٣ ، ٢٠١ ، ١٩٨

٢٤٣ ، ٢٣٩ ، ٢٠٨ ، ٢٠٧

المحسوس (محسوسات) : ٢٧ ، ١١

١١١ ، ٩٩ ، ٦٧ ، ٣٨ ، ٢٨

١٤١ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١٣٧

١٤٦ ، ١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٤٢

١٥٢ ، ١٥٠ ، ١٤٩ ، ١٤٧

١٦٠ ، ١٥٩ ، ١٥٤ ، ١٥٣

١٧٨ ، ١٧٧ ، ١٧٤ ، ١٧٣

١٨٢ ، ١٨١ ، ١٨٠ ، ١٧٩

٢٠٠ ، ١٩٣ ، ١٨٤ ، ١٨٣

١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ،

٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ،

٢٣٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،

٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ،

٢٨١ ، ٢٨٤ - ٢٩٠ ، ٢٩٧ ،

٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ،

٣٢٩ ، ٣٣٢ - ٣٣٦

النفس (الانسانية) : ١٢٠ ، ١٣٦ ،

٢٣٨

- (الحيوانية) ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٦١ ،

١٦٢

- (الناطقة) ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٥٥ ،

١٦١ ، ١٦٢ ، ١٨٧ ، ٢١٦ ،

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢١

- (النباتية) ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،

١٢٧ ، ١٣٨ ، ١٦١

نوميثيوس : ٣٩١

نيقوماخوس : ١١ ، ٢٤ ، ٣٤

نيلوس : ٢٠

نيمسيوس : ٣٤٩ ، ٣٥٠

(٥)

هادريان : ٣٢٠

المتافيزيقا : ١٩ ، ٢٢ ، ٢٢ ، ٣١ ،

٤١ ، ٥٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٣ ،

١٢٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ٢٧٩ ،

٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،

٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٦٩ ، ٢٧٧ ،

٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ،

٣١١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٨ ، ٣٣١

ميثيلين : ١٣

الميناريون : ٢٥١ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ،

ميليوسوس : ٦٠ ، ٦١ ، ١٠١

(ن)

لستوريوس : ٣٤٥

النشاز : ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٠

النفس : ١٨ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٩٢ ،

٦٤ ، ٦٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٤ ،

١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٧ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،

١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ،

١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ،

هيرقل : ٢٥١	هيوم : ٢٧٢ ، ٢٧٠
هرقليطس : ٢٧ ، ٦٣ ، ١١١ ،	الحيولى : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ،
١٢٢ ، ١٢٢ ، ١٣٧ ، ١٦٩ ،	٧٠ ، ٧١ ، ٧٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ،
١٧٠ ، ١٧١ ، ٢٥٤ ، ٢٧٨ ،	١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٤٦ ، ١٥٦ ،
٢٩٤	١٦٠ ، ١٧١ ، ١٨٨ ، ١٩٧ ، ٢٠٦ ،
مكتاس : ٣١٦	(ي)
هرمسية : ٢٢٤	يامبليخوس : ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ،
هرمياس : ١٢ ، ١٣ ،	٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ،
هرمبيوس : ٢٤٧	٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ،
هويز : ١٤٠	يعقوب : ٢٢٢
هيون : ١٢٢	اليهودية : ٢٥٥ ، ٣٥٠
هوراسيوس : ٢٧٢	يوحنا (الدمشقي) : ٢٣٨ ، ٢٤١ ،
هو ميروس : ٣٢١	يوحنا (القليليوني) : ٣٤٩ ، ٣٥٠ ،
ميباثيا : ٣٤٩ ، ٣٥٠	يوحنا (النحوي) : ٣٢١
هيجل : ٢٢٨ ، ٣٥٠	يوسف كرم : ٤٥ ، ٢٤١ ، ٢٦١
هيروكلين : ٢٧٦ (السكندري)	يوليسترانوس : ٢٧٢
٣٤٩ ، ٣٥٠	يونايوس (السارديسي) : ٣٩٠ - ٤٣٠
هيرون : ٣١٧	

مراجع الكتاب^(١)

أولا - المراجع العربية :

أحمد فؤاد الأعوانى : ترجمة كتاب النفس ، لأرسطو .

عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب .

على ساسى النشار . المنطق الصورى

يوسف كسرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

ثانيا - المراجع الأفرنجية :

١ - مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Gréc) — Edition
de l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc. Keon (٢) (R.) The basic works of Aristotle translated
to English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

١ - لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة إلى النصوص الأرسطية مع عدم اغفال آراء وتفسيرات مؤرخى أرسطو في المواضع المشككة - ويلاحظ أننا لم نثبت في هذا الفهرست جميع المراجع التى استندنا إليها مكتفين بالإشارة إليها فى مواضعها بهوامش الكتاب .

٢ - كان اعتمادنا على هذه المفسرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة إلى مفسرة Ross فى أصفورد ، وقد اقتبسنا منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية . كما استفدنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما الميتافيزيقا ونشاط النفس ، مع الرجوع إلى النص اليونانى فى المواضع المشككة وخاصة فى (الفصل السابع) من هذا الكتاب .

Ross (W. D.) The works of Aristotle translated to English, Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol., de l'Ame, L'organon, De la génération et de la corruption.

٢ — مؤلفات عن أرسطو ومذهبه

Brehier (E.), Hist. de la philosophie, Tome 1.

Brunet (P.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiquité, Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et la Causalité, Paris, 1922.

Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R. D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)

Duhem, Le Système du monde. Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130—214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.), La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les
travaux récents, in (Revue Néo — scolastique de
philosophie 1927, No. XXVIII, p. 307 — 341
et 423 — 466.)

——— Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R.), La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution
de la pensée aristotélicienne, Paris 1930.

Ollé — Lapruné, La Morale d'Aristote, 1881.

Piat, — Aristote.

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote,
1^{er} vol., 1920.

Robin (L.) Aristotle, 1944.

——— La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres
d'après Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque,
1891.

Ross (W. O.), Aristotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée
Grécque, Paris, 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣ -- مؤلفات عن الفترة الهلنستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the
philosophy of Plotinus.

Bréhier (E.), Chrysippe, Paris 1910.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de
Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grecs, Paris 1932.

Guyau (M.), La Morale d'Epicure, 2^e éd Paris. 1881.

Inge (W. R.), The philosophy of Plotinus, London 1918.

Joyau (E.), Epicure, Paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grécque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire critique de l'Ecole philosophique
d'Alexandrie.

Whittaker (E.), The Neoplatonists [Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

صفحة	
٣	مقدمة الطبعة الثالثة
٥	مقدمة الطبعة الثانية
	الباب الرابع (١)
٧	أرسطو ومدرسته
٩	تمهيد
	الفصل الأول
١١	أرسطو وحياته (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)
	الفصل الثاني
	المؤلفات الأرسطية
١٧	أولا : مؤلفات فترة الشباب
١٨	ثانيا : مؤلفات دور الانتقال
١٩	ثالثا : مؤلفات الدور الأخير
٢٠	١ - الكتب المنطقية
٢١	٢ - الكتب الطبيعية

سنة

٢٢	٢ - الكتب البيولوجية
٢٢	٤ - الكتب الميتافيزيقية
٢٤	٥ - الكتب الأخلاقية والسياسية
٢٤	٦ - الكتب الفنية
٢٤	٧ - الكتب المنحولة

الفصل الثالث

٢٧	أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو
٣٣	تقسيم الفلسفة عند أرسطو

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الأرسطي

٣٧	١ - مقدمة
٣٨	٢ - موضوع المنطق
٣٨	٣ - المقولات والعبارة
٤٤	٤ - التحليلات الأولى
٥١	٥ - التحليلات الثانية
٥٦	٦ - الجدل والأغاليط

صفحة

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

٥٩	موضوع الفلسفة الطبيعية
٦٠	١ - نقد مذهب الإيليين
٦٣	٢ - نقد مذهب الطبيعيين الأوائل
٦٤	٣ - نقد مذهب الطبيعيين المتأخرين
٦٥	مبادئ التفسير الطبيعي : الهوى والصورة والعدم
٦٦	١ - الهوى - ب - الصورة
٦٧	القوة والفعل
٦٨	حقيقة الفعل عند أرسطو
٧١	تقدم القوة على الفعل
٧٤	الحل الطبيعية
٧٥	الحلة النائية
٧٨	العلية وحالاتها
٨٠	الصدقة والاتفاق
٨٢	الصدقة
٨٥	التمييز بين الصدقة والاتفاق
٨٧	النائية في الطبيعة

منحة

٨٨	معنى الضرورة في الطبيعة
٩٠	الحركة وطبيعتها
	لواحق الحركة :
٩٤	١ - اللامتناهي
٩٦	٢ - المكان
٩٩	٣ - الخلاء
١٠٢	٤ - الزمان
١٠٦	التغير وأنواعه
١١٠	الكون والفساد
١١٣	مصدر الحركة

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١١٧	١ - دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي
١١٨	٢ - كتاب النفس لأرسطو
١٢٠	٣ - مباحث عامة حول دراسة النفس
١٢٢	٤ - في تاريخ مذهب النفس
١٢٥	٥ - النفس ليست متحركة بذاتها
١٢٩	٦ - النفس ليست اثتلافاً وعدداً متحركاً بذاته

صفحة

- ١٣١ اعتراضات أرسطو على القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه
- ١٣٢ ٧ - نقد مذاهب القدماء في النفس
- ١٣٤ ٨ - تعريف النفس وقواها ووظائفها
- ١٣٧ ٩ - النفس النباتية
- ١٣٩ ١٠ - ما هو الإحساس
- ١٤٠ ١١ - موضوعات الإحساس
- ١٤١ ١٢ - المحسوسات الخاصة
- ١٤١ (١) البصر والمرق
- ١٤٢ ١٣ - (ب) السمع
- ١٤٣ ١٤ - (ج) الشم والرائحة ، ١٥ - (د) في الذوق والطعم
- ١٤٤ ١٦ - (هـ) في اللمس والملبوس
- ١٤٦ ١٧ - عن عمل الإحساس بوجه الاجمال
- ١٤٨ ١٨ - في عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسه
- ١٤٩ ١٩ - وظيفة اللمس الرئيسية
- ٢٠ - الحواس الباطنة :

الحس المشترك والتخيل والذاكرة

- ١٥٠ ١ - الحس المشترك
- ١٥١ ب - التفكير والادراك والتخيل
- ٢٢ - النفس الناطقة : العقل المنفعل ، العقل الفعال
- ١٥٥ (١) العقل المنفعل

صفحة

- ٢٣ - (ب) العقل الفعال ١٥٦
 ٢٤ - التمييز بين العقل النظرى والعمل ١٥٩
 ٢٥ - موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل ١٥٩
 ٢٦ - الموقف الأرسطى بصدد النفس - لإجمال ١٦١
 ١ - النفس النباتية ١٦١
 ب - النفس الحيوانية ، ح - النفس الناطقة ١٦٢

✧ الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

- ١ - الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم ١٦٥
 ٢ - موضوعات الفلسفة الأولى ١٦٨
 ٣ - نقد النظرية الأفلاطونية ١٧٧
 ٤ - الوجود الواقعى (الجوهر المشخص) ١٨٢
 ٥ - المادة والصورة - القوة والفعل ١٨٥

الالهيات :

- ٦ - الجوهر الالهى وتفرد ١٩٠
 ٧ - المحرك الأول وصفاته ١٩٤
 ٨ - المحركون الثانوي وحركات الأفلاك ٢٠١
 تعقيب ٢٠٦

الفصل الثامن

الأخلاق

صفحة

٢١٠	١ - الأخلاق فرع من السياسة
٢١٢	٢ - منهج البحث في علم الأخلاق
٢١٣	٣ - السعادة غاية كل فعل الساقى
٢١٤	٤ - مراتب الحياة الأخلاقية
٢١٥	٥ - شروط تحقيق السعادة
	٦ - أنواع الفضائل :
٢١٩	أ - الفضائل الخلقية
٢٢١	ب - الفضائل العقلية
٢٢٢	٧ - الفضيلة

الفصل التاسع

السياسة

٢٢٥	١ - الإنسان والمجتمع
٢٢٦	٢ - الجماعات التاريخية
٢٢٨	٣ - نظام المدينة
٢٢٩	٤ - أنواع الحكومات
٢٣٢	٥ - المدينة ، أفرادها حدودها ، طرائقها
٢٣٤	٦ - نظرية الدولة بين أفلاطون وأرسطو

الفصل العاشر
- محتاجة الباب الرابع -
المدونة الأرسطية

صفحة	
٢٣٧	أولا : مذهب أرسطو - إجمال
٢٤١	ثانيا : المدرسة المشائية
٢٤٢	١ - ثيوفراستس
٢٤٤	٢ - أوديموس الرودسى
٢٤٤	٣ - أرسطو كسينوس الطارتنى
٢٤٥	٤ - ديكارخوس الميبنى
٢٤٥	٥ - ديمتريوس الفاليريونى
٢٤٦	٦ - ستراتو اللامبسا كوسى
٢٤٧	٧ - ليفو
٢٤٧	٨ - كريتولاوس

الباب الخامس
الفلسفة الهلنستية

صفحة	
٢٥١	تمهيد
٢٥٧	الفصل الأول - الأبيقورية
٢٧٣	الفصل الثانى - الرواقية
٢٩٣	الفصل الثالث - مدارس الشك
٣١٥	الفصل الرابع - العلم والفلسفة فى العصر الرومانى
	الفصل الخامس - العلم والفلسفة فى العصر الرومانى (تابع)
٣٢٥	أفلوطين والأفلاطونية المحدثة
٣٣٧	نهاية الفلسفة الهلنستية
٣٥١	تعقيب : خاتمة

نصوص مختارة

- صفحة
٢٥٥ **أولاً : من تاسوعات الفلوطين :**
٢٥٧ ١ - التاسوعة الرابعة - المقالة السابعة : في خلود النفس
٢٧٩ المقالة الثامنة : في هبوط النفس إلى الجسم
٢٩٥ ٢ - التاسوعة الخامسة - المقالة الأولى : رسالة في الأقسام الثلاثة التي هي مبادئ
٤٠٣ ٣ - التاسوعة السادسة - المقالة التاسعة : (في التحير بالذات أو في الواحد)
من ص ٤٢١ إلى ص ٤٢٨ **ثانياً : من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو :**

صفحة	صفحة
٤٦٣ Quality الكيفية	٤٢٣ Begenning البداية
٤٦٥ Limit الحد	٤٢٥ Cause السبب
٤٦٦ Affection الانفعال	٤٣١ Element العنصر
٤٦٧ Privation العدم	٤٣٣ Nature الطبيعة
٤٦٩ Part الجزء	٤٣٧ Necessary الضروري
٤٧١ A Whole الكل	٤٤٠ One الواحد
٤٧٣ Race الجنس	٤٤٩ Prior المتقدم
٤٧٥ The False الكذب	٤٥٤ Potency القوة
٤٧٩ accident العرض	٤٦٠ Quantum الكمية

صفحة

الفهارس والمراجع

٤٨٣

٤٨٥

فهرس الاعلام والمصطلحات

٥٠١

المراجع :

٥٠١

مؤلفات عن أرسطو

٥٠٤

مؤلفات عن المرحلة الهلنستية

٥٠٥

فهرست الموضوعات

٥١٣

فهرست النصوص

